

**Emancipaciones
feministas en el siglo XXI**

Ruth Casa Editorial no es una empresa imparcial o exenta de compromisos sociales. Nace en un momento muy especial de la historia universal, cuando la humanidad ha llegado al umbral de la catástrofe total o del parto de una nueva civilización. No obedece a intención apocalíptica alguna afirmar que este es el dilema que se dibuja en el horizonte.

Hoy hemos aprendido de nuestros fracasos que el trazado de la transformación socioeconómica que puede conducir a un mundo mejor pasa por una mudanza moral, que depende de la inteligencia que las generaciones involucradas logren transmitirse en esta dirección y de la implantación consecuente de una cultura de vida. Sin esto, otra democracia, no solo distinta, sino incompatible con la caricatura que ha prevalecido, sería imposible. Con eso se compromete Ruth Casa Editorial, con un mundo en el cual la libertad no pueda ser concebida fuera de la igualdad y de la fraternidad, sino exclusivamente a partir de ellas.

El nombre de la editorial se inspira precisamente en aquel pasaje bíblico que nos invita a apreciar más generosamente el significado de la solidaridad como virtud, y el núcleo de valores que nos impele al rescate y a la reflexión, a creer y a crear con coherencia, a decidir con lealtad y valentía, y a restituir al ser humano toda su dignidad.

Ruth Casa Editorial quiere proclamar desde el comienzo mismo su sentido de amplitud, sin fronteras, pero sin ambigüedades. Asocia su proyección a los movimientos sociales y en particular al Foro Mundial de Alternativas, sin constituir un órgano de este, ni contemplar restricciones nacionales, continentales, sectoriales o institucionales. Con la única aspiración de servir al impulso que reclama la marcha hacia un futuro donde todos tengan cabida. Los lectores dirán si lo logramos.

FRANÇOIS HOUTART
Presidente

Emancipaciones feministas en el siglo XXI

COORDINADO POR GLEIDYS MARTÍNEZ ALONSO
Y YANET MARTÍNEZ TOLEDO


**CIENCIAS
SOCIALES**



RUTH
C A S A
EDITORIAL

Edición: Sandra Valmaña Lastres
Diseño: Claudia Méndez Romero
Corrección: Denise Ocampo Alvarez
Diagramación: Bárbara A. Fernández Portal

© Ruth Casa Editorial
© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 2010
Ruth Casa Editorial, 2010
Todos los derechos reservados

ISBN: 978-9962-645-49-8
ISBN: 978-959-06-1253-4

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin la autorización de Ruth Casa Editorial. Todos los derechos reservados en todos los idiomas. Derechos Reservados conforme a la ley.

Estimado lector, le estaremos muy agradecidos si nos hace llegar por escrito su opinión acerca de este volumen y de nuestras ediciones.

Ruth Casa Editorial
Calle 38 y ave. Cuba, edif. Los Cristales, oficina no. 6
apdo. 2235, zona 9A, Panamá
ruthcuadernos@forumdesalternatives.org
ruthcasaeditorial@yahoo.com
www.ruthcuadernos.org

INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14, No. 4104, e/ 41 y 43,
Playa, Ciudad de La Habana, Cuba
editorialmil@cubarte.cult.cu

Editorial

Cada época genera sus urgencias críticas. El siglo xx finalizó con la frustración rotunda de las esperanzas que había creado la Revolución de Octubre y con el encumbramiento del imperialismo bajo el liderazgo más absoluto de los Estados Unidos. Estos hechos resumen las complejidades, la irracionalidad, los peligros y los desafíos de nuestro tiempo. Desafíos para el pensamiento crítico y para la praxis.

Bajo el sello Ruth Casa Editorial se funda RUTH. CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO, que se reconoce precisamente así, de pensamiento crítico. Internacional por la naturaleza de la problemática que aborda, por la determinación de las alternativas y por una obligada vocación de universalidad. Tan universal debe aspirar a ser el proyecto como ha llegado a ser el mundo del capital que luchamos por subvertir. Nada de lo que ocurre en el tiempo que nos ha tocado vivir puede sernos ajeno. Nada debe escapar al rasero de la reflexión comprometida.

Por tal motivo nos reconocemos, como publicación, bajo el signo de la radicalidad revolucionaria, que diferenciamos de la radicalidad doctrinal. Rechazamos cualquier exclusión dogmática que margine el ingenio y el espíritu de búsqueda en el camino hacia el socialismo. Del mismo modo que no podemos ceder a propuesta de tipo alguno que nos distancie de la ruta hacia un mundo signado por la seguridad, la justicia, la libertad y la equidad para todos los pueblos.

RUTH

CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO

Índice

Trípode

- 9 / *Emancipaciones feministas en el siglo XXI*
- 15 / ANDREA D'ATRI: El feminismo y la crisis mundial
(La encrucijada de las mujeres: socialismo o barbarie)
- 34 / SILVIA RIVERA CUSICANQUI: La noción de «derecho»
o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas
y mujeres en Bolivia
- 56 / ALEJANDRA LÓPEZ GÓMEZ Y LILLÁN ABRACINSKAS: Uruguay
y la incidencia feminista en la política
- 69 / MARIANA GARZÓN ROGÉ: Las desconocidas: tres problemas
y una reflexión silenciosa sobre la democracia
en la Argentina actual
- 81 / SILJE LUNDGREN: Igualdad y complementariedad. Ideales
de género en la vida cotidiana y el discurso estatal cubano
- 98 / ISABEL MOYA: Alas desatadas (Una aproximación desde
el enfoque de género a la situación y condición de la mujer
en el proceso de la Revolución Cubana)
- 114 / MARINA CORDEIRO Y JULIETA ROMEIRO: Los avances y desafíos
de las políticas públicas de género en Brasil
- 146 / ROXANA REYES RIVAS Y CHRISTINA SCHRAMM: Volviendo *queer*
la política tradicional en Costa Rica
- 154 / YANET MARTÍNEZ TOLEDO: Católicas por el Derecho a Decidir
e Iglesia católica en el debate sobre el aborto
- 175 / MAURO ISAAC CABRAL: Caballo de Troya (Transmasculinidades,
derechos sexuales y derechos reproductivos)
- 189 / OCHY CURIEL: Hacia la construcción de un feminismo
descolonizado (A propósito de la realización del Encuentro
Feminista Autónomo: Haciendo Comunidad en la Casa
de las Diferencias)

Documentos

- 201 / VIRGINIA VARGAS: Breves notas sobre el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe: los retos del nuevo milenio
- 204 / Posicionamiento frente al XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe del Encuentro Feminista Autónomo

Estilete

- 206 / MILAGROS CHÁVEZ GONZÁLEZ: De *Versos insurgentes. Poesía guerrillera*

La linterna

- 212 / ALEXANDRA KOLLONTAI: Las relaciones sexuales y la lucha de clases

El dios de todos los nombres

- 227 / GABRIELA MIRANDA GARCÍA: Las mujeres en la Biblia como referentes simbólicos

Inicios de partida

- 234 / CHANDRA TALPADE MOHANTY: Bajo una mirada occidental: estudios feministas y discursos coloniales



Trípode

Emancipaciones feministas en el siglo XXI

Con este Cuaderno, Ruth Casa Editorial aporta una selección de ensayos y estudios de caso que, como estampas de la vida, provocarán el interés de los lectores y enriquecerán la visión sobre la condición de la mujer en el extraordinario escenario latinoamericano de hoy.

Sin pretender ofrecer una representación acabada, el dossier *Emancipaciones feministas en el siglo XXI* contiene una atractiva variedad de tópicos y, deliberadamente, combina problemáticas seculares como la discriminación, las prácticas consuetudinarias de inequidad y violencia, los derechos reproductivos y las luchas feministas por superar la hegemonía patriarcal, con esfuerzos más recientes por fortalecer la perspectiva de género en nuestras sociedades, como mayor participación estatal y la creación de políticas nacionales. No faltan reflexiones y propuestas para insertar la agenda feminista en los proyectos cuyo objetivo principal es edificar una nueva sociedad, alternativa al capitalismo.

Amparados en una visión no excluyente en la búsqueda de la sociedad más justa, en esta selección están presentes también los más polémicos debates y las voces que reclaman por la aún incomprendida libertad sexual de homosexuales, lesbianas, bisexuales, transexuales o transgénero. Se narran, igualmente, algunas de las principales contradicciones y coincidencias entre los movimientos de izquierda y el movimiento feminista.

Comenzando por una interesante reaproximación al papel que juegan las mujeres como personajes de la Biblia, a la luz de la teología de la liberación, en el Cuaderno el lector encontrará ensayos que le ayudarán a comprender el recorrido histórico de las corrientes feministas y su transitar por contextos tan diversos como los estallidos de la década del 60, sus manifestaciones y reacomodos ante el fatalismo del mundo unipolar, y la visión desmovilizadora que ofreció el neoliberalismo. Trabajos de Argentina, Brasil, Bolivia, Cuba, Costa Rica, República Dominicana, Uruguay precisan también los dilemas, oportunidades y peligros del presente.

En la sección «La linterna» seduce el conmovedor escrito de 1921, de la rusa Alexandra Kollontai, sobre las relaciones entre los sexos. Curiosamente revelador del debate feminista resulta la publicación en «Documentos» de la declaración del XI Encuentro Feminista y una réplica de mujeres que se opusieron a esta misma declaración. En este contrapunteo se deja entrever la denuncia a las manipulaciones que ejercen los esquemas de dominación cultural para, mediante mecanismos como el financiamiento, tratar de dictar las agendas de importantes foros internacionales.

A quince años de la trascendental Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, donde en «calidad de gobiernos» los países adoptaron compromisos para dar un impulso real a la mujer, es posible distinguir avances y retrocesos en América Latina y el Caribe. Cuando se examinan el estado de la mujer y la pobreza, la educación, la salud, la violencia contra la mujer, los conflictos armados, la mujer y la economía, la mujer en el ejercicio del poder y la situación de las niñas, entre otras de las llamadas «esferas de especial preocupación» identificadas por Naciones Unidas, sorprende, sobre todo, lo mucho que resta por hacer.

Entre los avances se puede afirmar que hoy existe un inventario mucho más realista de los principales problemas que enfrenta la mujer en el continente. Este diagnóstico ha trascendido al discurso de la mayoría de los gobiernos de la región que hoy hablan de la necesidad de la erradicación de la pobreza y abordan abiertamente carencias y desafíos, como la poca representación femenina en la adopción de decisiones de alto nivel en todas las esferas.

Sin embargo, el progreso en el discurso e incluso la aprobación de legislaciones, no se traduce, en la mayoría de los países, en la adopción de planes de acción efectivos y la asignación importante de recursos para poder superar o por lo menos aliviar esas carencias. En este mismo plano, es revelador el hecho de que en diciembre de 2009, solo 24 de 33 países de la región latinoamericana respondieron el cuestionario enviado por la comisión regional de Naciones Unidas a los Estados miembros sobre la aplicación nacional de la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing.

En América Latina las mayores dificultades que afectan hoy a las mujeres se suman a los grandes problemas que azotan a gran parte de la población de la región. Los ensayos del Cuaderno profundizan en las particularidades de las muy diversas formas de discriminación, agresión

y exclusión de la mujer en el continente, que dejan entrever las clases, razas o grupos más perjudicados.

Entre los temas aquí abordados, resulta muy interesante el estudio de poblaciones indígenas que, paradójicamente, encontraron «atraso» en la «modernización» que introdujo en sus vidas la perspectiva patriarcal, contraria a tradiciones que portaban una visión más justa del papel de la mujer. Países como Uruguay, que fueron pioneros en la participación política de la mujer, hoy exhiben retrocesos en la intervención de las mujeres en los órganos de gobierno legislativo y ejecutivo. Por otra parte, naciones como Brasil han demostrado el papel positivo que pueden tener los gobiernos si deciden trabajar a favor de la mujer y, al mismo tiempo, revelan las severas limitaciones que impone a estos intentos el sistema de prioridades con el que opera el capitalismo.

Se ofrece también un balance de los impactantes logros y actuales desafíos de la mujer en la Revolución Cubana, y textos sobre los retos que prevalecen ante gobiernos de izquierda electos recientemente, los que, a pesar de los rápidos avances en la agenda del combate a la pobreza y de promoción de la igualdad de oportunidades, no han podido garantizar el esperado apoyo a las demandas feministas, en particular sobre derechos sexuales y reproductivos, incluida la legalización del aborto.

En este Cuaderno se advierte de retrocesos en materia de igualdad como el que impondrá, sin que aún se pueda vislumbrar en qué magnitud, la actual crisis financiera y económica mundial. Datos muy preliminares muestran que la crisis tiene efectos más negativos en las tasas de desempleo femenino que en las tasas de desempleo masculino en la mayoría de las regiones del mundo, pero muy en particular la Organización Internacional del Trabajo ha llamado la atención sobre el comportamiento de este indicador en América Latina y el Caribe, con un temprano impacto en los sectores alimentario, manufactureros y de exportación.

Más allá de mostrar avances y retrocesos y llamar la atención sobre temas tantas veces relegados, este Cuaderno pretende contribuir a rechazar la tentación de «elegir» entre falsas opciones. El denominador común de estas opciones que se ofrecen hoy como dominantes y aparentemente contrapuestas, reside en que se ajustan al hábil diseño del experimentado sistema capitalista para, a través de la cooptación, invitar al reformismo y, mediante la marginación, aislar las propuestas más radicales.

En ambos casos se logra reducir el cuestionamiento del injusto *status quo* imperante. La argentina Andrea D'Atri identifica al reformismo y

algunas variantes de contracultura como las dos corrientes principales que ilustran este dilema. Una se conforma con obtener avances dentro del capitalismo y otra se autoaisla, al no reconocer ninguna posibilidad de insertar la lucha feminista en el marco de la sociedades capitalistas imperantes. Ambas opciones, aparentemente opuestas, son cómplices del orden establecido al descartar, por impensable, el cambio radical socialista.

En su aspiración de fortalecer alternativas al injusto sistema en el que lleva las riendas el capital, las mujeres, los movimientos sociales y las fuerzas progresistas deberán priorizar la lucha por transformaciones estructurales para todos, que incorporen la eliminación de la inequidad en el acceso y oportunidad de la mujer. No es suficiente con las transformaciones estructurales para superar siglos de desigualdad, pero sin esas transformaciones es imposible avanzar.

Por otra parte, allí donde se han logrado inéditos espacios y una incorporación plena y protagónica de la mujer en la sociedad, el desafío de hoy reside en la necesidad de encontrar formas efectivas de avanzar mucho más, de insertar y realzar la diversidad y la diferencia, de potenciar al máximo la participación y potencialidades de la mujer, como parte del interés común de fortalecer la nueva sociedad. Ello también hará cada vez más atractivas e invulnerables a estas sociedades, ante los simulacros de diversidad del capitalismo.

Evocando al maestro José Martí cuando sentenció que «las campañas de los pueblos sólo son débiles cuando en ellas no se alista el corazón de la mujer [...]», las sociedades poscapitalistas solo tendrán éxito si garantizan la plena igualdad, la participación y la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

En próximos números, RUTH. CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO abordará la perspectiva de género en volúmenes dedicados a la demografía, las migraciones y el cambio climático. Estudiaremos regiones como África, Medio Oriente y Asia con análisis que permitirán completar la visión de la problemática femenina.

LA REDACCIÓN

ANDREA D'ATRI*

El feminismo y la crisis mundial**

La encrucijada de las mujeres: socialismo o barbarie

En esta época imperialista, donde todo se compra y se vende, el tráfico de armas, drogas, órganos y mujeres constituyen los «negocios» más rentables, que aumentarán acicateados por la crisis. El capitalismo no tiene nada que ofrecernos más que barbarie. La más brutal de las barbaries para las mujeres. Hay que prepararse para la catástrofe que querrán descargar sobre nuestras espaldas y, entonces, ¿qué haremos las mujeres frente a la crisis que nos amenaza?, ¿qué rumbos adoptará el feminismo para presentar una alternativa a la solución de guerras, desempleo masivo, destrucción del planeta y más miseria, que el capitalismo presentará para sobrevivir a sí mismo?

Al salir a la luz esta publicación, la crisis económica mundial se empieza a sentir en diversos países del planeta: suspensiones y despidos en las fábricas, aumento de tarifas que golpean la economía de millones de hogares, cierres de empresas y millones de personas sumidas en el desempleo. Está claro que los capitalistas nos han declarado la guerra a todas y todos los trabajadores y pueblos pobres del mundo, porque aquello que tiene su epicentro en el corazón del imperialismo repercute globalmente en las economías de todos los países, haciendo que sean las masas quienes terminen por pagar las consecuencias de la crisis.

Este año probablemente, con las marcadas tendencias a la depresión de la economía mundial, en el planeta habrá 20 000 000 más de desocupados

* (Argentina, 1967). Es activista y miembro del Partido Socialista de los Trabajadores en Argentina, y una de las fundadoras del Centro para Profesionales en Derechos Humanos y de la organización Pan y Rosas. Actualmente contribuye con el Instituto de Pensamiento Socialista, donde ofrece seminarios y conferencias en su área experticia.

** Este texto es el resultado de una adaptación del discurso pronunciado en ocasión del Día Internacional de la Mujer, en 2009, en un acto organizado por la agrupación de mujeres Pan y Rosas en la ciudad de Buenos Aires, que logró reunir a más de 1 000 trabajadoras, estudiantes y amas de casa, bajo el lema «Las mujeres de pie enfrentando la crisis».

y desocupadas y 200 000 000 de personas pasarán a vivir en la extrema pobreza. Y la crisis no solo se trata de despidos: entre quienes conserven su empleo, serán 1 400 millones de personas las que no cobrarán más de dos dólares por día. Mientras que el «autorrescate» que el capitalismo se está pagando para salvarse, en todo el mundo, ya supera los cinco billones de dólares, es decir, equivale a algo más de dos dólares por día por cada habitante del planeta, ¡lo mismo con lo que sobreviven inhumanamente 2 500 millones de personas en la actualidad! Con ese autorrescate capitalista que votaron los gobiernos de Estados Unidos y de Europa, también queda claro que los Estados no son más que juntas de administración de los negocios burgueses: con lo que invirtieron en salvar a los bancos se podría haber comenzado a paliar los problemas más acuciantes del hambre en todo el planeta.

Desiguales consecuencias de la crisis que nos amenaza

El impacto de la crisis, sin embargo, no será igual para todos. En América Latina, la tasa de desocupación es casi dos veces mayor entre las mujeres que entre los hombres y el 60 % de las mujeres que trabaja lo hace en brutales condiciones de precarización.

Aún más vulnerables frente a la crisis son las mujeres migrantes. La mayoría de estas mujeres de los países más pobres son trabajadoras domésticas en los países imperialistas o trabajan en maquiladoras donde la dictadura patronal se hace sentir con todo su peso, sometidas a jornadas laborales extenuantes, sin días libres ni ningún derecho. Incluso son víctimas de abusos físicos y sexuales o del tráfico de personas. Ahora, además, son condenadas por las leyes racistas y xenófobas —más endurecidas ante la crisis económica—. Mientras el capital viaja libremente por todo el planeta, las personas somos criminalizadas, perseguidas, encarceladas, consideradas «ilegales», deportadas y víctimas de los mayores abusos por buscar un lugar donde vivir mejor.

En las 3 000 zonas francas que hay en el mundo —donde los empresarios pueden llenar sus bolsillos sin pagar impuestos— trabajan más de 40 000 000 de personas, sin ningún derecho. Pero el 80 % son mujeres que tienen entre catorce y veintiocho años. Ya hoy, antes de que la crisis empeore aún más las cosas, las 200 personas más ricas del

mundo poseen lo mismo que los 2 500 millones de personas más pobres. Y mientras esos 200 súper millonarios son hombres, el 80 % de los más pobres son mujeres y niñas.

Pero la crisis económica también profundizará la crisis alimentaria que ya, con el aumento desorbitado de los precios de los alimentos de los últimos dos años, eleva a 950 000 000 la cifra de personas desnutridas en el mundo. Las mujeres, que son las que producen la mitad de los alimentos del planeta, solo poseen un 2 % de la tierra. Mientras tanto, los grandes pulpos multinacionales introducen los cultivos transgénicos, talar bosques, agotan la fertilidad del suelo, propagan el uso de plaguicidas tóxicos y condenan a la extinción a las especies animales.

Con la crisis económica, además, se reducirán las supuestas «ayudas humanitarias» con que los países imperialistas intentan paliar las catástrofes que el mismo capitalismo provoca con su depredación de los recursos naturales y del medio ambiente. Inundaciones, sequías y otros desastres que afectarán fundamentalmente a los más pobres entre los pobres, con sus secuelas de enfermedades, pérdida de viviendas, falta de alimentos y muertes. Y también se reducirán los presupuestos para salud, educación y otros servicios sociales, que harán que recaigan sobre la ya fatigosa doble jornada de trabajo de las mujeres, más tareas para la reproducción de la vida.

El capitalismo no tiene nada que ofrecernos más que barbarie. La más brutal de las barbaries para las mujeres: cada minuto una mujer pierde la vida en el parto o por complicaciones del embarazo. Somos el 70 % de los 900 000 000 de personas analfabetas. Cada día se practican 500 000 abortos en condiciones insalubres y clandestinas en el mundo, lo que causa la muerte de 70 000 mujeres. Cada año, 4 000 000 de mujeres y niñas son traficadas para la explotación sexual. En esta época imperialista, donde todo se compra y se vende, el tráfico de armas, drogas, órganos y mujeres constituyen los «negocios» más rentables, que aumentarán acicateados por la crisis. El cuerpo de las mujeres no solo es objeto de la esclavitud sexual, la prostitución y la pornografía, también es un campo propicio para una rentable especulación científica: vientres de alquiler, experimentaciones en reproducción asistida y una propaganda penetrante y abusiva de modelos de belleza que se espera que podamos alcanzar, aun a riesgo de morir en cirugías, liposucciones y dietas anoréxicas.

No estamos frente a una crisis pasajera.

El único pronóstico realista es prepararse para la irrupción de una crisis generalizada y profunda, lo que llevará a la expropiación de los ahorros de las clases medias, despidos masivos de trabajadores no sólo en la periferia sino también en los países centrales [...]. Es esta base económica realista la que da fundamento a la validez de la definición de la época actual como «época de crisis, guerras y revoluciones» (Chingo, 2007-2008).

Sí, el único pronóstico realista es prepararse para la catástrofe que querrán descargar sobre nuestras espaldas y, entonces, ¿qué haremos las mujeres frente a la crisis que nos amenaza?, ¿qué rumbos adoptará el feminismo para presentar una alternativa a la solución de guerras, desempleo masivo, destrucción del planeta y más miseria, que el capitalismo presentará para sobrevivir a sí mismo?, ¿será posible, como dijera la feminista costarricense Alda Facio hace algunos años, «montarnos en el tren del futuro socialista, subiendo con nuestro propio equipaje»?

Apocalípticas e integradas: un desarrollo desigual y combinado de la emancipación femenina

El feminismo sesentayochista tuvo el gran mérito de poner sobre la mesa de debate que lo que sucedía puertas adentro del hogar, en las relaciones intergenéricas, con los cuerpos de las mujeres, con el «malestar femenino», no era otra cosa que las consecuencias de un sistema patriarcal que regía las relaciones entre hombres y mujeres, de modo tal que estas últimas se encontraban en una situación de desventaja con respecto a los primeros. Convirtiendo lo personal en político, puso en evidencia de qué manera las fuerzas sociales eran actantes en la construcción de una subjetividad teñida por la opresión; demostró que el cuerpo, el deseo, la sexualidad y hasta las imágenes simbólicas sobre las mujeres están constreñidos bajo la égida del patriarcado y sus normativas.

Esto sucedía en el marco de una aguda radicalización de la lucha de clases, que recorrió el planeta y unió el hemisferio occidental –bajo el dominio del imperialismo– con el hemisferio oriental –donde la bota del régimen burocrático estalinista imponía el suyo propio a sangre y fuego–. Transcurrían las movilizaciones internacionales por la derrota

de Estados Unidos en Vietnam, las manifestaciones de unidad obrero-estudiantil del Mayo francés, los procesos de lucha proletaria de los cordones industriales chilenos o del Otoño Caliente italiano, las luchas por la liberación nacional en las colonias portuguesas de Angola y Mozambique y la consecuente Revolución de los Claveles en su metrópoli decadente, el enfrentamiento a la burocracia del Kremlin de las masas checoslovacas en la Primavera de Praga, las protestas, huelgas, movilizaciones, insurrecciones y revueltas que se sucedieron en Polonia desde 1968 y que continuaron hasta entrada la década de 1980.

En medio de este gigantesco cuestionamiento al orden establecido,¹ las corrientes feministas también fueron parte del «espíritu de época» insurreccional, de insubordinación y rebeldía que recorría el planeta. Pero esta situación de la lucha de clases fue cerrada por el desvío reformista en los países centrales y la contrarrevolución en la periferia.² El «neoliberalismo» fue, entonces, la descarnada respuesta que el capital encontró para la caída de la tasa de ganancia que se produjo a mediados de la década del 70. Una ofensiva que se profundizó, hacia finales de los años 80 con la caída de los regímenes estalinistas en la Unión Soviética y Europa del Este y el paso de la burocracia —con armas y bagajes— al capitalismo, lo que permitió que el capital consiguiera nuevos mercados. El resultado fue que las contradicciones del capitalismo aumentaron, pero fueron empujadas hacia adelante y provocaron la crisis que hoy estalla ante nuestros ojos. A nivel de las ideas, millones de seres

¹ Un orden basado, hasta entonces, en la reaccionaria coexistencia pacífica entre el imperialismo y la burocracia estalinista. Pacto firmado a la salida de la Segunda Guerra Mundial, que dividió al mundo en áreas de influencia y libró a su propio destino a las masas que enfrentaran al capitalismo en Occidente y a quienes, manteniendo las banderas del socialismo, repudiaran la usurpación del poder en los estados obreros por una camarilla termidoriana, de las manos de los órganos de democracia directa de las masas.

² Como señalábamos en A. D'Atri (2004): «Este proceso revolucionario que sacudió a Oriente y Occidente simultáneamente entre 1968 y principios de los 80, fue cerrado mediante concesiones a las masas y reformas en los países centrales y con golpes contrarrevolucionarios y sangrientos en los países de la periferia. Para que pudiera acaecer esto, las clases dominantes contaron con la colaboración de las direcciones del stalinismo, la socialdemocracia y el nacionalismo burgués, que le impusieron desvíos, derrotas y traiciones a la movilización revolucionaria. Esto le permitió al imperialismo rearmarse y, a principios de los 80, lanzar una contraofensiva económica, política y militar contra su propio proletariado, las masas semicoloniales y los estados obreros burocratizados. Fue el comienzo de lo que se llamó la ofensiva neoliberal. A través del “neoliberalismo”, también conocido en este período como reaganismo-thatcherismo, la burguesía mundial intentó salir de la crisis estructural que atravesaba al sistema capitalista en los últimos años».

humanos se encontraron ante el callejón sin salida de aceptar que el capitalismo era el único sistema social en el que se podía vivir. El marxismo revolucionario quedó a la defensiva: golpeado por la ideología neoliberal del fin de la historia y también por las tibias ideologías que, bajo ropaje «progresista», presentaron (y siguen presentando) que la única alternativa posible era «humanizar» el capitalismo. Como señalamos en otra oportunidad, «la ofensiva imperialista que asoló a nuestro continente en las últimas décadas, también acometió contra la pretendida autonomía del movimiento feminista, cooptando e incorporando a vastos sectores y empujando a la marginación y la automarginación a quienes se negaran a involucrarse en el proceso de institucionalización creciente. El proceso no fue inocuo» (D'Atri, 2007). El resultado fue la pérdida de la autonomía y de la radicalidad del feminismo de la segunda ola, junto con su incorporación a las instituciones de Estados y regímenes, a la academia y a las diversas organizaciones multilaterales internacionales.

El movimiento feminista dio origen a múltiples tendencias y puntos de vista, comprensibles en el marco de este resultado de la lucha de clases y de la hegemonía de una ideología profundamente reaccionaria que tiñó el panorama. Su diversidad de enfoques puede sintetizarse en dos grandes vertientes si tomamos en cuenta cuál es la ubicación que adoptan frente al capitalismo que salió triunfante de esta contienda.

Por un lado, la salida reformista que siguió a la situación abierta por la lucha de clases en los países centrales permitió la cooptación de un vasto sector del feminismo, que consideraba que tanto el desarrollo tecnológico capitalista, como la incorporación a los estamentos estatales y otros organismos de poder político y económico, abrirían las puertas a una mayor autonomía de las mujeres a partir, esencialmente, de la separación del placer y la reproducción permitida por los métodos anticonceptivos, la autonomía económica que auguraba la incorporación masiva de las mujeres al mercado laboral, la consecución de leyes tendientes a equilibrar la situación de desigualdad existente en todos los ámbitos de la vida, etcétera. La consagración de una vertiente reformista y ciertamente «optimista» sobre los alcances de la democracia capitalista en cuanto a lograr la equidad de género avanzó en la institucionalización del movimiento feminista, su academización y, como se señala habitualmente, su «oenegización», que generó una «tecnocracia» de género, la expertización de las activistas y la fragmentación despolitizante de la lucha de la década anterior, que convirtió los reclamos de las mujeres en demandas asistenciales parcializadas.

Por otro lado, y en franca oposición y resistencia a la cooptación institucional de una gran porción del feminismo, se desarrolló la visión de que, en el capitalismo, la opresión de las mujeres adquiere niveles superiores a los históricos, porque los mecanismos se hacen más sutiles, invisibles y perversos. El papel del «consenso» impuesto por la cultura de masas —el fenómeno de la poderosa hegemonía de las ideas dominantes que lograban convertirse en «opinión pública» a través del dominio de los medios masivos de comunicación, que se daba vigorosamente en todo el mundo— era considerado unilateralmente, desde esta visión apocalíptica y escéptica, como responsable de que individuos, grupos y colectivos, se convirtieran en sujetos inermes, imposibilitados por completo de enfrentar las condiciones de opresión. Esto condujo a vastos sectores al repliegue en una política cultural que se limitaba a la búsqueda de transformación de la propia vida. Las grandes «utopías» estaban muertas, solo quedaba la posibilidad minimalista de crear una contracultura feminista que opusiera valores propios a los que imponía el patriarcado, en pequeños círculos de «iniciadas»: «una nueva visión del feminismo basado en una interpretación positiva y revalorizadora de la feminidad, cuya consecuencia política fue la exaltación de la diferencia y la negativa a luchar por la igualdad en los marcos de un modelo que se consideraba esencialmente masculinista» (D'Atri, 2007).

Pero hay algo que trasuntan ambas visiones, aparentemente contrapuestas, y que las unifica en su confrontación con la perspectiva socialista que reivindicamos, del marxismo revolucionario: tanto «integradas» como «apocalípticas» son tendencias complementarias —unas intencionadamente y otras sin quererlo— en el mantenimiento del *status quo*. Mientras las primeras abandonan el objetivo de la liberación de la mujer en aras de conseguir algunas limitadas reformas parciales que —en última instancia y con mucha suerte— terminarán convirtiéndose en «avances» individuales para ciertos sectores privilegiados de mujeres, las otras pretenden mantenerse al margen de la disputa de las clases por el poder del Estado, mediante la creación de «contrainstituciones», «contracultura» y «contravalores» opuestos a los imperantes, pero coexistentes en tanto el repliegue que se presenta como alternativa —obligadamente minoritaria— convive con las instituciones y la ideología dominantes que siguen siendo omnipresentes en el menú de opciones.

Ambas tendencias, por lo tanto, son adversarias de la lucha de clases y, por ende, de una estrategia revolucionaria socialista para la lucha de

las mujeres por su emancipación. Las primeras, porque sostienen el *status quo*, aunque intenten —con mayor o menor auténtico interés— cambiar algunas cosas sin modificar lo esencial; las segundas, porque, en su escepticismo de sabor nietzscheano, guardarán el anhelo radical y revulsivo en el fondo de sus almas, mientras considerarán —apesadumbradas— que cualquier intento de transformación global y radical solo puede reconducir a la derrota agriamente probada y a la renovación y el reforzamiento del poder existente. Como señala la reconocida teórica estadounidense Judith Butler:

esto sucede cuando pensamos que hemos encontrado un punto de oposición a la dominación y luego nos damos cuenta de que ese punto mismo de oposición es el instrumento a través del cual opera la dominación, y que sin querer hemos fortalecido los poderes de dominación a través de nuestra participación en la tarea de oponernos. La dominación aparece con mayor eficacia precisamente como su «Otro». El colapso de la dialéctica nos da una nueva perspectiva porque nos muestra que el esquema mismo por el cual se distinguen dominación y oposición disimula el uso instrumental que la primera hace de la última (Butler, Laclau y Žižek, 2003).

Una y otra visión son consecuencias de un sistema que opera mediante la cooptación y la marginación, simultáneamente, para limitar el cuestionamiento del orden establecido. Es que el capitalismo se presenta como un sistema pletórico de contradicciones: en parte, necesita de los milenarios prejuicios patriarcales para mantener la explotación de la clase trabajadora, al dividir las filas proletarias con la competencia de la fuerza de trabajo femenina y masculina, usar a las mujeres como ejército industrial de reserva, a quienes paga salarios menores por igual trabajo, generando «propaganda patriarcal» a gran escala —incluso a nivel del Estado— cuando necesita enviarlas al hogar nuevamente. Pero también, necesitó desmitificar y disolver algunos de los aspectos más arcaicos del patriarcado para incorporar a las mujeres como nueva fuerza de trabajo durante la Revolución Industrial y las guerras mundiales, para lo que hubo que desarrollar una mayor tecnificación del trabajo del hogar (con los aparatos electrodomésticos que alivianan las tareas y minimizan el tiempo de su realización, lo que facilita la incorporación de las mujeres al trabajo productivo y permite, al mismo tiempo, que sigan siendo ellas mismas las responsables de las tareas domésticas); se desarrollaron los métodos anti-

conceptivos y fue legalizado el aborto para que las cargas reproductivas no interfieran en la incorporación de las mujeres al mercado laboral. Insistimos en este carácter desigual y combinado, precisamente porque las mujeres han alcanzado, recién en el último siglo y casi a escala planetaria, los mismos derechos formales que los hombres; han alcanzado mayores niveles de autonomía económica, social, afectiva e incluso sexual, que los que tenían sus madres y abuelas. En los últimos cien años, la vida de millones de mujeres cambió de manera mucho más drástica de lo que ha cambiado la de los hombres durante el mismo período. Todo eso, claro está, mediado por las luchas de las propias mujeres por conseguir mayores grados de autonomía y por la lucha de clases, en general.

La situación de las mujeres es, en la actualidad, mucho más compleja y diversificada que en tiempos de Marx y Engels. Por eso, las dos visiones en las que podemos encuadrar a la mayoría de las tendencias políticas y teóricas del feminismo dan cuenta, distorsionada y parcialmente, de esta situación, acentúan en un solo sentido los aspectos más reaccionarios o los que muestran un cambio progresivo, de esta compleja realidad desigual y combinada en la que nos encontramos las mujeres en los inicios del siglo XXI. Ninguna de estas perspectivas, sin embargo, se plantea una política realista que permita trascender el horizonte de lo posible.

La «verdadera libertad»

No obstante, el hecho de que las mujeres hayan llegado al poder, que hayamos conquistado algunos derechos que no conocíamos el siglo pasado, que algunas ocupen sus bancas en los parlamentos, es «lo posible» que no ha impedido que la barbarie de la pobreza, la opresión y la miseria de millones de seres humanos —fundamentalmente, mujeres y niñas— siga ocurriendo. Porque ni siquiera todos los derechos que ganamos las mujeres con nuestras luchas y con el ímpetu de una larga genealogía de mujeres feministas, pueden subvertir un orden basado en la más profunda de las desigualdades: que un puñado de capitalistas se enriquezcan a expensas de la explotación de millones de seres humanos, dobleguen cada vez más a millones de mujeres a las brutales condiciones de la explotación, el analfabetismo, los abortos clandestinos, las muertes en el parto, la trata y la prostitución, el hambre, la violencia, los abusos, los femicidios.

Ese orden capitalista se encuentra, actualmente, sumido en una de las más gigantescas crisis de las que se tenga memoria. Esta crisis tenderá a resolverse de la única manera que el capitalismo conoce: con más barbarie.³ Pero, hoy, millones de seres humanos que —habiendo crecido en las últimas décadas— jamás imaginaron otro sistema radicalmente distinto al capitalismo, están abiertos a cuestionarse para qué sirvió tanta acumulación de riquezas en manos de unos pocos, lograda a costa de la más brutal de las explotaciones de millones de personas y de la depredación desmedida de los recursos naturales del planeta. El debate, la lucha, la creatividad y la imaginación histórica deberán responder a la altura de las circunstancias que han sido planteadas. En los próximos años, inexorablemente, se jugará parte del futuro de la humanidad: conseguimos actualizar la perspectiva del derrocamiento del capitalismo o el capitalismo resurgirá de la crisis brindándonos un mundo peor, con más penurias, más miseria, más terror.

Es por eso que el socialismo aparece, necesariamente, en el horizonte de las mujeres que deseen luchar por su emancipación y de todas las personas que anhelan un mundo liberado de la opresión y la explotación. Porque aunque la revolución socialista no es, en sí misma, suficiente para acabar con los siglos de oprobio que pesan sobre la vida de las mujeres, sí es un paso necesario en la construcción de un futuro liberado de todo resabio de esclavitud y atavismo.⁴ Es por eso que abona-

³ De la crisis abierta en 1929 —con la que hoy muchos comparan la actual, en sus análisis sobre el trance que atraviesa el sistema económico mundial—, el capitalismo salió con la carnicería de la Segunda Guerra Mundial. De la crisis de mediados de los 70, salió con la política neoliberal que asoló al mundo con millones de desocupados, privatizaciones y cierres masivos de empresas en todo el planeta, ataque a las conquistas de derechos y organizaciones de las masas trabajadoras y nuevas guerras de países imperialistas contra países semicoloniales, como en Argentina —con el conflicto bélico por la soberanía de las Islas Malvinas— y en el Medio Oriente.

⁴ A diferencia del estalinismo, que consideraba que con la toma del poder estaba garantizado el desarrollo del socialismo en sus «nueve décimas partes», el marxismo revolucionario sostiene que «la igualdad ante la ley no es todavía la igualdad frente a la vida», la que requiere de un largo proceso de revolución al interior de la propia revolución. Por eso creemos que la emancipación de las mujeres solo puede conseguirse plenamente como resultado de un «período de duración indefinida y de una lucha interna constante [en el que] van transformándose todas las relaciones sociales» al interior del propio Estado obrero, fundado por la revolución socialista, en el camino de su extinción como tal. Es decir, que la toma del poder y la instauración de la dictadura del proletariado no resuelve «automáticamente» el problema de la opresión de las mujeres, pero permite sentar las bases económicas, sociales y políticas para el inicio del proceso emancipatorio.

mos las palabras de la socialista Louise Kneeland quien, como dijera en 1914 y repetimos habitualmente, creía que:

[E]l socialista que no es feminista carece de amplitud. Quien es feminista y no es socialista carece de estrategia. Al socialista estrecho que dice: «El socialismo es un movimiento de la clase obrera por su libertad, y no tenemos nada que hacer con las mujeres como tales», la feminista perspicaz le responde: «El movimiento socialista es el único medio que tiene la mujer, como mujer, para conseguir la verdadera libertad. Por tanto, debo trabajar por él».

Marx desempolvado

El marxismo tiene una larga experiencia de reflexión, elaboración teórica y programática, tanto como de esfuerzos de organización de las mujeres trabajadoras. Su tradición se remonta a los socialistas utópicos, especialmente a Charles Fourier, de quien Marx y Engels abrazan la idea —luego retomada por Lenin y por Trotski— de que el grado de desarrollo de una sociedad debe medirse en función del grado de emancipación de sus mujeres. Sin embargo, esta experiencia no estuvo exenta de profundos debates y diferentes puntos de vista.

El origen de la familia y de un malentendido

Quizás uno de sus principales aportes a la lucha por la emancipación de la mujer se encuentre en la hipótesis teórica planteada por Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, donde propone una relación orgánica entre el surgimiento de las primeras sociedades divididas en clases (la aparición de la propiedad privada y el surgimiento, por tanto, del Estado) y la transformación de los grupos familiares (hordas, clanes, tribus) en la clásica familia monogámica, es decir, un tipo de organización para la reproducción que imponía a las mujeres la reclusión en un hogar privado para garantizar la legitimidad de la descendencia de los grupos y clases dominantes. En esta hipótesis, sostenida por el marxismo, el patriarcado aparecería históricamente ligado a una necesidad de las clases dominantes para garantizar la perpetuación de su dominio. Junto con ella, Engels aventura la idea de un supuesto

sistema «matriarcal» que habría regido en las organizaciones sociales anteriores a la división en clases (comunismo primitivo). Sin embargo, esta hipótesis ha sido cuestionada por distintos desarrollos de la antropología y por los estudios feministas desde distintos ángulos. En primer lugar, porque el término «matriarcado» invita a pensar, por analogía con «patriarcado», que las mujeres habrían tenido un poder social que se sostenía en la opresión de los hombres, cuando las sociedades «prepatriarcales» se caracterizarían justamente por la inexistencia de relaciones de opresión social.⁵

Por otro lado, también se cuestiona la idealización o romantización de las sociedades preclásicas. Contrario a esta visión de Engels, en la actualidad contamos con numerosos estudios que demuestran que las relaciones entre los seres humanos primitivos no se basaban en la «cooperación» y la «armonía». En la economía donde la tierra es meramente un objeto de trabajo y no un medio (es decir, cuando aún no se había descubierto la técnica de la agricultura ni la domesticación de animales y la supervivencia se garantizaba mediante la recolección, la caza y la pesca), las relaciones sociales engendradas por este modo de producción «a corto plazo» son también, en consecuencia, precarias, inestables y el lazo sanguíneo no tiene mayor relevancia para la pertenencia a la horda que el aporte que el individuo podía realizar por sus aptitudes físicas, lo que daba lugar a una «libre asociación» de individuos. Este modo de producción y reproducción de la vida implica, necesariamente, una mayor preponderancia de las leyes naturales y, por tanto, es factible pensar que bajo el régimen de la «supervivencia del más apto», las mujeres, niñas y niños constituirían grupos más vulnerables bajo determinadas circunstancias.⁶

Pero además, al poner el acento en la constitución de la posterior familia patriarcal a partir de la necesidad de garantizar la herencia de la propiedad privada de las clases dominantes, Engels presenta una visión idílica de la familia entre las clases explotadas, como unidades económicas de producción y consumo donde todos los miembros cooperarían solidariamente; algo que estudios feministas contemporáneos han echado

⁵ Actualmente se prefiere hablar de sociedades «matrilineales», es decir, donde la genealogía, el linaje o las estructuras de parentesco se establecen a partir de la línea sanguínea materna, por desconocimiento del papel del hombre en la reproducción.

⁶ Las explicaciones sobre el desarrollo de las sociedades humanas primitivas ameritan una extensión que excede las posibilidades de este artículo.

por tierra al demostrar no solo las diferencias de trabajo, sino también de patrones de consumo, por género, en las familias campesinas o proletarias (llegando a los casos más extremos de abortos selectivos o infanticidio de mujeres, subalimentación de las niñas y mujeres, etcétera).

Tras aceptar estas críticas que pudieron establecerse con los desarrollos posteriores de la antropología y otras ciencias humanas, es necesario señalar que si Engels tiende a idealizar a las sociedades preclasistas y a la familia proletaria de las sociedades de clase es, también, porque su esfuerzo —guiado por un interés teórico y político— está centrado en demostrar la brutal oposición que existe entre estas sociedades primitivas y las posteriores, divididas en clase, de la misma manera que compara la vida de las clases dominantes con la de las clases subalternas. Además —y aquí radica el gran mérito de esta pequeña obra del pensamiento materialista histórico— pretende mostrar agudamente de qué manera la situación subordinada de las mujeres en las sociedades clasistas es un producto histórico y no un lugar que le correspondería «por naturaleza».

El mérito del marxismo, más allá de estas falencias, es que ha sabido señalar tempranamente que, con el desarrollo y la consolidación de la propiedad privada, la familia patriarcal toma de manera progresiva la forma definitiva que se ha conservado casi igual a sí misma a través de la historia de las sociedades de clase, hasta llegar al capitalismo de nuestros días. Mediante la reclusión de las mujeres en los hogares, confinadas casi exclusivamente a las tareas reproductivas, la familia patriarcal —en la cual se impone la monogamia a las mujeres— se convierte en la principal institución para garantizar la legitimidad de la descendencia del propietario. Así se fue gestando la gran división entre producción y reproducción, entre lo público y lo privado, entre el mundo del trabajo y el hogar. Siguiendo esta hipótesis, la opresión de las mujeres («la gran derrota del sexo femenino», según Engels) puede pensarse, entonces, sustentada en la enajenación de su propia sexualidad o el control patriarcal de esta a través de la heterosexualidad normativa, con la institución del matrimonio y la familia monogámica, y en la obligación naturalizada del trabajo doméstico que le es consustancial. La otra cara de esta moneda —como también lo señala Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*— es la aparición de la prostitución, es decir, de la comercialización o explotación del cuerpo y la sexualidad de las mujeres para su disfrute por parte de los hombres.

Patriarcado y capitalismo: alianza reaccionaria al desnudo

Con el advenimiento del capitalismo, la familia de las clases trabajadoras se transforma casi íntegramente en una unidad de asalariados: por primera vez en la historia, las mujeres, e incluso las niñas y los niños, fueron incorporados masivamente a la producción extra doméstica. El desarrollo industrial y la producción de bienes de consumo a gran escala —con la consiguiente tendencia a la desaparición de la necesidad de la producción doméstica para la reproducción de la fuerza de trabajo— hicieron que Marx y Engels sostuvieran la idea de que el propio capitalismo —más que las ideas libertarias que pudieran abrazar los comunistas— destruía las bases de la familia proletaria y tendía a su desintegración.

Si bien esto se puede considerar acertado en términos tendenciales, también es cierto que el capitalismo incorpora la fuerza de trabajo de las mujeres a fábricas, talleres y empresas; pero sin abolir la «naturalización» de que el trabajo doméstico les sigue correspondiendo a las mujeres, porque en ese trabajo no remunerado radica, en gran parte, el sostenimiento de la familia proletaria o, dicho en otros términos, ese trabajo doméstico gratuito disminuye el costo de reproducción de la fuerza de trabajo.⁷

Pero es necesario señalar que la brutal explotación de las mujeres, niñas y niños al mismo nivel que los obreros masculinos adultos de los primeros años del capitalismo industrial avistados por Marx y Engels, pronto presentaron una desventaja para el propio sistema porque minaba las

⁷ Este trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo comprende, en primer lugar, ciertas actividades diarias para restablecer la energía de los productores y permitirles volver a trabajar; en segundo lugar, esas mismas actividades pero para mantener a los miembros inactivos de las clases explotadas —niños, viejos, enfermos, desocupados e incluso a quienes están implicados exclusivamente en estas actividades de «mantenimiento», como las amas de casa—. Pero también, para la reproducción de la fuerza de trabajo es necesario un proceso de «reemplazo», de renovación generacional, que sustituya a los miembros de las clases explotadas que mueren o ya no pueden trabajar, por otros miembros más jóvenes aptos para ser explotados. Ese trabajo «invisible», que permite que millones de asalariadas y asalariado se levanten todos los días para ir a su trabajo, que a cada generación de asalariados le siga otra generación de asalariados, y que todos los miembros de la familia trabajadora que no son «productivos» para el capitalismo sean mantenidos sin que a la patronal le cueste un centavo, todavía lo realizan, en una mayoría abrumadora y aún bajo condiciones casi arcaicas, las mujeres y las niñas.

bases de esta reproducción gratuita —para el capitalista— de la fuerza de trabajo. La «familia ideal» fue transformándose en la ideología dominante en un núcleo integrado por un trabajador que, con su salario, pudiera atender a las necesidades de su familia, mientras la mujer se hacía cargo de restaurar la fuerza de trabajo del obrero y de preparar a las siguientes generaciones mediante el trabajo de reproducción. Luego, este modelo vuelve a sufrir una transformación cuando, a mediados del siglo xx, con el aumento de la productividad del trabajo, el desarrollo técnico y científico, mejoraron las condiciones sanitarias y se redujeron las muertes infantiles, se redujo la tasa de nacimientos y se aliviaron las tareas hogareñas. Con estos cambios, el modelo familiar establecido por la ideología dominante comenzaba a ser altamente «antieconómico». Las mujeres, al permanecer en sus hogares, gastaban más tiempo de trabajo del necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. Si antes una mujer atendía a cinco o seis niños, ahora atendía a dos. El sistema escolar y las guarderías eran mucho más efectivos, toda vez que permitían que una trabajadora asalariada cuidara de varios niños y liberaba, a cambio, la fuerza de trabajo disponible de decenas de mujeres que podían incorporarse al mercado laboral. La tendencia a la incorporación de las mujeres al trabajo extra doméstico va en aumento, hasta nuestros días, a pesar de las fluctuaciones que se producen en los momentos de crisis económica. Y esta incorporación de las mujeres al mercado laboral las ha llevado a exigir más derechos para el ejercicio de sus funciones reproductivas y productivas, cuestionando incluso la dependencia económica de los hombres y los modelos tradicionales de familia.

Decíamos que el marxismo acierta en señalar que el desarrollo industrial y la producción de bienes de consumo a gran escala deberían favorecer la tendencia a la desaparición de la producción doméstica. Sin embargo, si esta tendencia no puede llegar a realizarse completamente es porque, en primer lugar, la plena socialización de las tareas domésticas y la crianza de los niños requiere de un alto nivel de inversión que el capitalismo no está dispuesto a hacer (ni siquiera en los «gloriosos años» de keynesianismo, cuando se consiguieron los más grandes niveles de «beneficios» sociales para la clase trabajadora y, menos aún, en períodos de crisis económica como el actual). En segundo lugar, porque la «ideología familiar» permite también, en cierta medida, la estabilidad del sistema con su consecuente reproducción de las jerarquías de poder, el conservadurismo, el aislamiento con respecto a las demás familias, etcétera.

Las mujeres, el Estado y la revolución

Cuanto más años pasan de la Revolución Rusa de 1917, más insólitos parecen —en la distancia— los derechos conquistados por las mujeres de ese primer Estado obrero de la historia. Su dimensión no puede entenderse si no fuera porque se trataba precisamente de una revolución social y no de un «recambio de poder». Como señala Richard Stites en *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860-1930*:

Una verdadera revolución social en una sociedad subdesarrollada no termina con el traspaso de la propiedad como tampoco con el traspaso de las carteras de gobierno; es el resultado de una movilización social. Puesto en términos llanos, significa organismos que surgen del pueblo con planes bien trazados, con capacidades y con euforia revolucionaria; significa enseñar, impulsar, aguijonear, halagar al obstinado, al ignorante, al atrasado, por medio del componente supremo de toda propaganda radical: el mensaje y la convicción de que la revolución es relevante para la vida cotidiana (Stites, 1978).

La historiadora estadounidense Wendy Goldman destaca la avanzada legislación en relación con la mujer, la infancia y la familia, que inauguró el nuevo Estado de la clase trabajadora, lo que la hizo la más progresista de su época (Goldman, 1993). Los alcances del espíritu libertario que alentaba el bolchevismo hoy parecen extremadamente futuristas: «La legislación soviética se basa en el siguiente principio: declara la absoluta no interferencia del estado y la sociedad en asuntos sexuales, en tanto que nadie sea lastimado y nadie se inmiscuya con los intereses de alguien más» (citado en Lauritsen y Thorstad, 1974). Así describía un funcionario moscovita la posición bolchevique que la Revolución había transformado en «oficial». Y el derecho al aborto se decretaba con estas palabras: «El aborto, la interrupción del embarazo por medios artificiales, se llevará a cabo gratuitamente en los hospitales del estado, donde las mujeres gocen de la máxima seguridad en la operación».⁸

Pero la Revolución fue derrotada y, mediante la exterminación de la generación que había soñado, dirigido y sido partícipe de ella, se impuso un régimen burocrático que liquidó también, en gran medida, estas conquistas que señalamos anteriormente. Como ya referimos:

⁸ Decreto del Comisariato del Pueblo para la Salud y el Bienestar Social y del Comisariato del Pueblo para la Justicia en la Rusia Soviética, abril de 1921.

mientras se fusilaba en los juicios de Moscú a todos los bolcheviques de la generación de Octubre y se perseguía a los opositores de izquierda acusándolos de «trotskistas», enviándolos a los campos de concentración o al exilio, se volvió a prohibir el aborto en la Unión Soviética, se condenó la prostitución y se criminalizó la homosexualidad. Todo esto, acompañado con la reproducción de los estereotipos tradicionales de las mujeres como madres dedicadas al hogar y el entronizamiento de la familia, a través de la propaganda del Estado (D'Atri, 2004).

Que el socialismo quedara igualado, ante las masas, con la brutalidad del régimen estalinista fue la negra conclusión que, además, obturaba la posibilidad de reconocer que bajo el capitalismo no se vivía mejor. Confundir régimen burocrático con Estado obrero y Estado obrero con socialismo consumado o «socialismo real» también llevó a la falsa conclusión de que el patriarcado es ahistórico, que sobrevive no solo bajo todos los modos de producción clasistas, sino aún en aquellos en los que se avanza en la extinción de la explotación del trabajo asalariado. Lo cierto es que la caída de estos regímenes de la ex Unión Soviética y los países del Este europeo, que dio paso a la restauración capitalista, empujó a las mujeres a enfrentar condiciones de vida desconocidas hasta entonces, que se asemejan a las de los países expoliados por el imperialismo.

La tradición en la que nos inscribimos, sin embargo, es la de aquellos que soñaron con un mundo liberado de esta degradación infinita a la que nos somete un puñado de parásitos; una corriente que fue perseguida, encarcelada, condenada al exilio y la deportación e incluso masacrada por sostener los principios del marxismo; contra quienes impulsaron su degeneración y lo transformaron en una ortodoxia puramente ceremonial para sostener sus propios privilegios. La corriente impulsada por el dirigente bolchevique León Trotski, quien también denunció las condiciones de existencia que la burocracia terdioriana imponía a las mujeres e inscribió en sus banderas la consigna de dar «paso a la mujer trabajadora».

Por el pan y por las rosas

Por todo lo que señalamos anteriormente, planteamos que hoy más que nunca, es necesario atacar el sentido común —muchas veces transformado

en teoría y en práctica militante— de la «guerra de los sexos», para la liberación de la mujer. Si bien la violencia, la discriminación, la autoridad patriarcal y el sexismo ejercido por los hombres contra las mujeres aparece como lo más palpable de la opresión de género, nuestra tarea ineludible es señalar la trama invisibilizada de un sistema basado en jerarquías coercitivas y consensuadas, reproducido a su vez —como señala la feminista Celia Amorós— por los mismos individuos que este moldea.

En nuestra actualidad, esto nos obliga a desnudar la mortífera alianza tejida contra las mujeres, entre ese sistema patriarcal y el modo de producción capitalista, ahora sumido en una profunda crisis. Por eso, aunque luchamos por conquistar las mejores condiciones posibles de existencia en este mundo que nos condena a las peores iniquidades, lo hacemos sin perder de vista la perspectiva de un mundo liberado de toda dominación e ignominia; aunque luchamos por el respeto de la diversidad y la diferencia, denunciemos que los pequeños logros alcanzados no pueden significar más que una mera «tolerancia» de los poderosos ante nuestra lucha tenaz, un verdadero simulacro de inclusión en tanto no se transforme radicalmente el sistema jerárquico en el cual se inscriben la diversidad y la diferencia. Quienes producen toda la riqueza social son quienes pueden acabar con este sistema en el que un puñado de capitalistas impone su dominio al planeta, a expensas de la explotación de millones de seres humanos.

Hoy está planteado que las mujeres que anhelamos nuestra emancipación definitiva del milenario yugo patriarcal transformemos la queja y la rebeldía en una lucha descarnada contra el sistema capitalista, para recuperar las mejores tradiciones revolucionarias del marxismo en la lucha por la emancipación femenina, para tomar el cielo por asalto.

Referencias

- BUTLER, JUDITH, ERNESTO LACLAU Y SLAJOV ŽIŽEK: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- CHINGO, JUAN: «Crisis y contradicciones del “capitalismo del siglo XXI”», *Estrategia Internacional*, Buenos Aires, 2007-2008; 24: dic.-ene.; y en: < http://www.ft-ci.org/IMG/pdf/02_economia.pdf>.

- D'ATRI ANDREA: *Pan y Rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*, Ediciones Armas de la Crítica, Buenos Aires, 2004.
- : «Feminismo y Marxismo: más de 30 años de controversias», *Lucha de Clases*, Buenos Aires, 2004; 4: noviembre.
- : «Nuevas encrucijadas para el feminismo del siglo XXI», en José Henríquez (comp.): *Los 90: fin de ciclo. El retorno de la contradicción*, Ediciones Final Abierto, Buenos Aires, 2007.
- GOLDMAN, WENDY Z.: *Women, the State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936* (Las mujeres, el Estado y la revolución: Las políticas sobre la familia y la vida social soviéticas, 1917-1936), Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- LAURITSEN, JOHN Y DAVID THORSTAD: *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*, Times Change Press, New York, 1974.
- STITES, RICHARD: *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860-1930*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

SILVIA RIVERA CUSICANQUI*

La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia**

Mientras las organizaciones étnicas no sean capaces de encarar los fenómenos de opresión de género que desata la emigración de brazos masculinos a las ciudades y a la zafra, y sea cada vez más extendido el problema de los hogares indígenas encabezados por mujeres, la noción de derechos humanos quedará en simple retórica. El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario.

1. Introducción

Quisiera comenzar diciendo que este artículo intentará realizar una lectura de «género» de la historia de la jurisdicción boliviana, para proponer algunos temas de debate que considero pertinentes a la hora de discutir los «derechos de los pueblos indígenas» y su estrecho vínculo —tal como yo lo veo— con el tema de los «derechos de las mujeres» (indígenas, cholas, birlochas o refinadas). En un primer momento, me interesarán los aspectos masculinos y letrados de este proceso, que son los que han producido los documentos conocidos como «leyes de la República». El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como «espacio público» tienen en Europa un anclaje renacentista

* Socióloga boliviana. Docente emérita en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Docente del Programa Andino de Derechos Humanos (PADH) de la Universidad Andina Simón Bolívar.

** Tomado de *Aportes Andinos*, Quito, 2004; 2: noviembre, «Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad».

e ilustrado a través del cual renace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma de «derecho». No otra cosa significa el que «derechos humanos» de hoy hayan sido llamados en el siglo XVIII «derechos del hombre» (*droits de l'homme*). A esto se han referido autores como Derrida y Butler, quienes nos hablan de una versión «falocéntrica» del Sujeto de la modernidad, el *individuo* ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de Occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural.

He aquí un primer acto de colonización del género: la idea misma de estos derechos nació ya teñida de la subsunción (formal y real) de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familiae*. Rossana Barragán nos ha ilustrado cómo, en la temprana República, los legisladores bolivianos copiaron y adaptaron este modelo «victoriano» de familia, sobre una matriz mucho más antigua de *habitus* y representaciones (Barragán, 1996). La imagen implícita de las relaciones entre los géneros incluye:

- a) varones ocupados exclusivamente de la representación pública de la «familia», en la que se subsume a la mujer y a los hijos. Esto se plasma en la noción de *patria potestad*;
- b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, enajenadas de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propia. En el polo opuesto de esta imagen se situarían las «mujeres públicas», como una cruel paradoja de sentido;
- c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad vertical de los adultos, en especial del padre.

Las reformas liberales de fines del siglo XIX no hacen sino reforzar este imaginario patriarcal, al reactualizarlo con nuevas leyes y códigos de comportamiento. Este proceso funda una noción de derechos humanos, anclada en la subyugación de las mujeres, que se verifica a través de restricciones, obliteraciones o arcaísmos legales y multitud de prácticas cotidianas que terminan negando la propia noción de derechos humanos, en su aplicabilidad al sexo femenino. Así, la tipificación penal del delito de violencia doméstica en nuestras leyes, antes de la promulgación de una ley para prevenirla y penalizarla (1995), resultaba en el castigo de una golpiza conyugal tan solo a partir del trigésimo día de hospitalización o inhabilitación de la víctima! Un ejemplo histórico

de esta subyugación, que afecta no solo a las mujeres, ha sido la desigualdad institucionalizada de los derechos de propiedad y herencia (a través de prácticas como la primogenitura, la desigualdad entre hijos legítimos e ilegítimos y la herencia patrimonial), que impusieron los colonizadores y consolidaron los liberales a través de la legislación. Figuras jurídicas como la «patria potestad», por ejemplo, son la encarnación viva de elementos de un derecho aún más arcaico y patriarcal, implícito en los múltiples productos normativos del catolicismo colonial. Además, la estructura del *habitus* republicano continuaba funcionando a través del eje invisible de las «dos repúblicas» (una de los súbditos, otra de los soberanos), que resultó encubierto y disfrazado por la retórica del reconocimiento jurídico de la igualdad del indio en 1874. En los hechos, indios y mujeres accedieron a una forma degradada y restringida de la ciudadanía, recién a partir de la revolución de 1952, con la declaratoria del voto universal.

2. Nexos históricos entre la opresión colonial y la opresión patriarcal en Bolivia

El último ejemplo que hemos analizado nos permite plantear un segundo eje temático de la discusión: cómo es que, históricamente, subyugación de las mujeres, opresión de los pueblos indígenas y discriminación de quienes exhibieran rasgos residuales de las culturas nativas, se engarzaron mutuamente en cada habitante de la nación boliviana. Cómo es que, en cada sujeto (colectivo o individual) de esta «comunidad imaginada», Bolivia, se construyó en las últimas décadas el Sujeto de la modernidad basado en supresiones, omisiones y rechazos a la constitución y a la historia psíquica previa de las personas. Pongamos el ejemplo andino. Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, que comienzan a ser trastrocados tan solo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la modernidad (que llegó en los años 70 al ayllu Qaqachaka por la vía de los «clubes de madres») contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas. Como resultado de ello, las nuevas generaciones Qaqa se casan mucho más temprano, y las mujeres se han

dedicado a tener más hijos para obtener el apoyo y reconocimiento social que han perdido por la crisis del pastoreo, el deterioro de la actividad textil y la dispersión de las familias. Además, en vista del creciente impacto de la emigración, una estrategia «patriarcal» de los migrantes Qaqa a las ciudades o al Chapare consiste en dejar embarazadas cada año a sus cónyuges para mantener el control sobre su fertilidad (Arnold y Yapita, 1996; Arnold, 1994). Resulta claro a través de este ejemplo que occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos (Rivera, 1996 c).

Pero estas prácticas nos muestran también la lenta internalización del modelo hegemónico de familia en el tejido de las comunidades indígenas y el rápido cambio de conductas —demográficas, sociales, culturales— que ellas han experimentado en el último medio siglo por su inserción trunca y falaz en la modernidad boliviana. El sistema de género en las sociedades andinas —al menos tal como se ha documentado y reconstruido en la experiencia etnográfica y etnohistórica— exhibe un equilibrio dinámico y contencioso, orientado normativamente por la pareja andina. Esta relación entre los géneros se funda(ba) en un sistema de filiación y parentesco bilateral que esta(ba)n en la base de la polis indígena. Así, el esquema bilateral de transmisión de herencia permit(ía)e a las hijas heredar bienes y derechos por línea materna (esto incluye, aún hoy, la tierra) mientras que los hijos hereda(ba)n otro conjunto de bienes y derechos por línea paterna. Se considera(ba) socialmente persona a cualquier adulto/a en una unión conyugal, cuyo prestigio aumentaba con el ciclo de vida, la ayuda laboral de los hijos y el paso de una serie de cargos y responsabilidades rituales y productivas. El balance entre generaciones también era(es) distinto, debido a la preferencia del hijo/a menor para heredar la sayaña o predio familiar, incluida la vivienda, en compensación por haber tenido que soportar más años de atención a los padres ancianos, y frustrar aspiraciones migratorias o educativas. Tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales en la realización de rituales, seguían un ordenamiento simbólico que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal. En el nivel más desagregado de las comunidades o ayllus, las mujeres participa(ba)n con voz propia en el diseño simbólico y en los esquemas de parentesco que moldea(ba)n internamente el sistema de autoridad en las comunidades, aunque desde la implantación de los «cabildos» coloniales, la representación de las familias en las reuniones fue usualmente

atribuida a los hombres (práctica que se prolonga en los actuales sindicatos). Con todo, las mujeres conservaron un espacio de poder a través de su desempeño como agricultoras, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas. Nunca fueron segregadas del todo de la producción normativa y de la formación de la «opinión pública» en el ayllu o en su forma fragmentada, la «comunidad indígena» (Zuidama, 1989; Harris, 1980; Isbell [s. f.]; Arnold, 1994; Spedding [s. f.]; Silverblatt, 1987). La contradictoria y frustrante modernidad boliviana —incluida aquella que se plasma en leyes— ha puesto a todo este sistema en situación de acoso, y está consiguiendo quebrar sus más íntimos engranajes internos.

Con ello se profundiza la patriarcalización de estas sociedades, que viven una creciente disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas. Esta situación degrada constantemente las condiciones económicas para la mayoría de la población (se habla, por ejemplo, de una creciente «feminización» e «indianización» de la pobreza), lo que a su vez se traduce en la precarización de las condiciones de acceso de indígenas y mujeres a los derechos humanos reconocidos por las leyes. Este es el marco común que nos permite articular ambos elementos en el presente análisis.

3. El mundo masculino y letrado: la lucha por la tierra y el territorio

En trabajos anteriores ya había señalado que el modelo ciudadano, afianzado en Bolivia desde la década de 1950, imponía un paquete cultural de comportamientos, en el que *ciudadano* resultaba invariablemente varón, mestizo, hablante de castellano (o por lo menos, de *castimillano*), propietario privado, integrado a la economía mercantil e incluso, vestido con terno de sastre (o por lo menos, con terno de *solapero*) (Rivera, 1993; Lehm y Rivera, 1988). En su versión inicial inscrita en la tristemente célebre Ley de Exvinculación de 1874, dictada por el gobierno de Tomás Frías, el único «derecho» ciudadano reconocido a los varones adultos indígenas era el de enajenar las tierras comunales, que luego les eran arrebatadas compulsivamente por la acción combinada de latifundistas, ejército y cuadrillas de autoridades intermedias y fuerzas paramilitares reclutadas en los pueblos *mistis*. Más grave aún era el hecho de que la ley declaraba «extinguidas» las comunidades o *ayllos* (sic), prohibía su re-

presentación por caciques, *kuraqas* u otras formas de autoridad étnica y creaba la figura del *apoderado*, como representante (letrado) del mundo indígena (iletrado). Traducción y traición se combinaron así arteramente para el despojo de casi dos terceras partes del territorio poseído por las *comunidades originarias* andinas como consecuencia de la Ley de Exvinculación. Solo en la provincia Pacajes, más de 70 000 hectáreas fueron ilegalmente transferidas de los ayllus a las haciendas entre 1881 y 1920 (Rivera, 1978; Mamani, 1991).

El estudio de las luchas reivindicativas indígenas del período liberal (THOA, 1988; Mamani, 1991; Condori y Ticona, 1992) muestra la huella de sistemas más antiguos de derecho, que legitimaban a su vez a la dirigencia indígena en su tenaz cuestionamiento de las leyes liberales en el plano jurídico. Es preciso recordar que la noción de derechos humanos se sobreimpuso a un horizonte colonial, e incluso a un orden ético prehispánico, donde se reconocían de diversa manera las autonomías y *fueros* independientes locales, que desde la colonia se aplicaron a los indios bajo la noción de las *dos repúblicas* (Salomon, 1987; Arias, 1994). Desde este marco jurídico, los indígenas constituían una república aparte. Colectivamente hablando, eran los habitantes del espacio conquistado, súbditos de un Estado colonial que les privaba de derechos y los sobrecargaba de obligaciones. Sin embargo, la élite letrada de las comunidades y ayllus también recuperó la noción de las *dos repúblicas* en un sentido liberador, al reivindicar la autonomía organizativa de los ayllus, *markas* y comunidades indígenas, en base a los *fueros* y jurisdicciones reconocidos por la legislación colonial. Los términos (tributarios y laborales) del «pacto toledano» fueron sucesivamente resistidos y defendidos, sobre todo cuando las élites republicanas intentaron «reformular» las relaciones ayllu-Estado, lo que erosionó aún más los *fueros* y derechos indígenas.

En un contexto de marcada desigualdad de fuerzas (la arremetida latifundista amparada en la Ley de Exvinculación), la organización liderada por los *caciques-apoderados* Santos Marka Tula, Feliciano Inka Marasa, Faustino Llanki, Mateo Alfaro y muchos otros, elaboró un discurso jurídico destinado a demostrar a las élites pretendidamente modernas que se llenaban la boca representando discursos sobre la igualdad del indio, que Bolivia seguía siendo un país colonial. La organización de los caciques apoderados —que posteriormente se ramificó en el movimiento República del Kollasuyo y en el movimiento de los Alcaldes Mayores

Particulares—, tenía una dimensión rural y una dimensión urbana. También tenía una dimensión política y una dimensión cultural. Y, paradójicamente, aspiraba tanto a la *igualdad ciudadana* real, como a la vigencia de un estatus que consagrara la *diferencia*, el autogobierno y la autonomía de las comunidades indígenas (Mamani, 1991; Conde, 1992; Rivera, 1992 b; Arias, 1994). Es por eso que los caciques-apoderados emprendieron la lucha legal utilizando simultáneamente elementos de la legislación colonial de las *dos repúblicas* y de la nueva legislación liberal vigente. Y por ello su lucha, en general, tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, lo que puso en escena una noción del derecho que enfatiza la *territorialidad* (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena (Arnold, 1994).

El liderazgo del movimiento cacical tenía el desafío de intermediar entre dos sistemas jurídicos opuestos: «traducir» al mismo tiempo las demandas de las comunidades afectadas por la expansión latifundista, e interpretar para ellas los contenidos (e intencionalidades no escritas) de las nuevas leyes. Tenía además la misión de descubrir contradicciones en la legislación republicana, en las que pudieran anclar sus impugnaciones jurídicas a la usurpación fraudulenta de sus tierras. Eso fue precisamente lo que sucedió en el año 1883, cuando los comunarios de Paria creyeron conveniente presentar sus «títulos de Composición y Venta», firmados desde el siglo xvi por Visitadores de la Corona de España, con el fin de sanear la propiedad «privada» de los ayllus de esta inhóspita región altiplánica, en términos de la nueva legislación liberal. En la medida en que muchos hacendados y parlamentarios ostentaban estos mismos títulos para avalar la legalidad de sus haciendas, el parlamento aprobó una ley, el 23 de noviembre de 1883, por la que se excluía de la revisita a aquellas comunidades originarias dotadas de tales títulos desde la época del coloniaje (Flores, 1953). Con esto, los caciques-apoderados se armaron de una estrategia legal inmejorable para impugnar la revisita de 1881-1882, que fue realizada en forma coactiva y fraudulenta en todo el altiplano y muchas regiones de los valles interandinos. No sabemos cuánta tierra más habrían perdido las comunidades de no ser por el movimiento de caciques-apoderados, que llegó a formar una red en seis departamentos de la República, que agrupaba 400 «pueblos» (markas, cabildos, tentas) hablantes de varios idiomas nativos. No sabemos, tampoco, si la reforma agraria se habría producido como se produjo —como un amplio movimiento de recuperación de tierras y de

iniciativa política autónoma en comunidades indígenas y campesinas—de no ser por el movimiento de caciques-apoderados. Lo que sí sabemos es que en la formación de los movimientos étnicos de nuevo cuño que han surgido en las décadas del 70 y el 80 intervino sin duda la memoria de las estrategias cacicales frente a la frustrada conversión en ciudadanos de los indios, catalizada por un presente de discriminación y explotación, que experimentaban vívidamente las nuevas generaciones de las comunidades indígenas.

Pero el movimiento cacical forma parte también de la memoria jurídica aymara en las comunidades actuales. El peso de las demandas territoriales, la importancia de los linderos, son todos temas que nacen en esa primera forma de interpelar al Estado desde la pluralidad; pero también muestran el verdadero perfil de esta curiosa ciudadanía que, lejos de cancelar diferencias, las reforzaba y multiplicaba.

4. Indígenas en el actual diseño estatal boliviano de los años 90: una mayoría con conciencia de minoría

Según la argumentación precedente, la práctica del derecho liberal en Bolivia, aun en sus remozadas versiones actuales, ha conducido a procesos muy tenaces de exclusión, los cuales afectan con mayor intensidad a las poblaciones indígenas y a las mujeres, a quienes comienza por hacer invisibles en las estadísticas. Además, se marginalizan sus demandas a remotos «territorios» periféricos, los cuales se trata de controlar y fragmentar mediante el recorte de sus implicaciones para la reforma municipal y en la descentralización administrativa del Estado. Concluye, en fin —como en 1952— en la esperanza mestizo-ilustrada de que el componente indio de la población está, por fin, disminuyendo aceleradamente, condenado a la extinción por el mestizaje inevitable inscrito en la modernización y el progreso. Como a fines del siglo pasado ya lo hiciera Gabriel René Moreno, la élite ilustrada canta (pero esta vez *sottovoce*) elegías a esa «raza que se va», empujada a la inevitable disolución por el empuje del progreso encarnado en las poblaciones pioneras (Moreno, 1973). Versiones más o menos crudas de estas ideas pueblan el imaginario de las élites y les impiden ver (como a Saavedra y los republicanos) que Bolivia será un país colonial mientras su clase dominante siga siendo colonizada, y mientras sus sectores mestizos ilustrados

no asuman con orgullo su propia diferencia cultural y dialoguen de igual a igual con todos los pueblos y culturas que habitan el territorio nacional, los cuales habrán de abandonar los sueños de conquista y saqueo que los llevan a excluirlos y minimizarlos.

Vemos, por contraste, qué ha hecho la clase política mestiza ilustrada en la última década. Desde los censos de 1976 y 1992, así como en la elaboración del Censo Indígena de Tierras Bajas (1993-1995) la etnicidad ha sido consistentemente restringida e invisibilizada. El desmantelamiento de las orientaciones gremiales kataristas en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) a partir de 1988, así como la crisis interna que vivió este organismo por efecto de la política partidaria, convirtieron al Oriente en el espacio ideal para una «sanitización» de la etnicidad desde el Estado. En forma coincidente, organismos como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) contribuyeron al estereotipo —acorde con la situación indígena en la mayoría de países latinoamericanos— de que lo indígena era un fenómeno minoritario, de escasa relevancia demográfica y localizado en áreas rurales remotas e inaccesibles (los casos de México y Colombia son parte de este modelo).

El Estado engarzó perfectamente estas visiones con sus propios deseos de modernizar el país y acabar con los lastres incómodos de la etnicidad. Esto puede constatarse con un análisis somero de los citados Censos, que pretenden una imagen de la evolución de la población indígena en Bolivia en décadas recientes. Según cifras analizadas por Xavier Albó, de 4 613 486 personas que habitaban el país en 1976, el 36.3 % era monolingües castellanas. En 1992, las personas monolingües castellanas declaradas habían ascendido al 41.7 %. Las personas hablantes de idiomas nativos seguían constituyendo la mayoría, pero entre ellas el monolingüismo había disminuido también: del 20.4 % en 1976, al 11.5 % en 1992. En cambio, las bilingües (castellano más uno o dos idiomas nativos) habían aumentado, de un 42.5 % de la población en 1976, a 45.7 % en 1992. Tanto el monolingüismo en idioma nativo como el bilingüismo, continúan siendo mucho más frecuentes en las mujeres, lo que muestra una clara diferenciación de género en el impacto de la escuela castellanizante y universal que se impuso tras la Reforma Educativa de 1955. Los datos también confirman la peculiar reproducción de la etnicidad urbana en las ciudades de Bolivia. Así, según el censo de 1992,

el porcentaje de hablantes de una lengua indígena en las principales ciudades de la zona andina era el siguiente: 40 % hablantes de aymara en La Paz, 60 % en El Alto, 50 % hablantes de quechua en Cochabamba, 60 % en Sucre y 69 % en Potosí. En el caso de Oruro, entre hablantes de quechua (22 %) y de aymara (40 %) sumaban alrededor de 51 % de la población (menos el 11 % de bilingües) (Albó, 1995, vol II: 69).

Sin embargo, tanto en el área rural como en las ciudades, se dieron importantes fuentes de error censal, que revelan el persistente intento estatal por invisibilizar a los indígenas. Los datos muestran que en el período intercensal 1976-1992 se produjo un decrecimiento neto de la población hablante de idiomas nativos y un incremento proporcional del monolingüismo castellano declarado. Sin embargo, los menores de seis años fueron excluidos de las preguntas sobre la lengua en 1992, a pesar de opiniones autorizadas que recomiendan lo contrario. Además, en ninguno de los materiales difundidos por el Censo se analiza el dato (que sí es desmenuzado por Albó) del incremento neto de la población bilingüe, lo que implica también —vía migración y reproducción de la etnicidad urbana en las nuevas generaciones— el crecimiento del bilingüismo urbano. El hecho de que, en el mismo período, la población urbana pasara de ser minoritaria a ocupar una clara mayoría del 58 %, contribuyó también al imaginario progresista que insuflan las lecturas estatales de estos censos. Los cálculos y proyecciones que realizan los especialistas en base a los datos censales tienden a subestimar a un porcentaje difícilmente calculable de la población rural, que tiene *doble residencia*, y vive «cabalgando entre dos mundos», oficiando de «campesinos» en las ciudades, y en el campo de enlaces culturales y económicos con el mundo mercantil y urbano. Subregistran también a quienes siguen siendo discriminados como «indios» en las ciudades porque ostentan aún emblemas visibles de su identidad cultural, aunque nieguen ferozmente ser hablantes del aymara al responder un censo y declaren con igual testarudez ser mestizos en las encuestas de opinión pública. Un recálculo de la población que para fines funcionales debe considerarse «indígena» en Bolivia alcanzaría hasta el 74 % de la población, en correlación admirable con la pobreza, a través de indicadores de empleo, ingresos, salud y otros de desarrollo humano (UNFPA, 1996).

Un efecto similar de invisibilización puede constatar en el Censo Indígena de Tierras Bajas, auspiciado por el PNUD, a través del Instituto Indigenista Boliviano y la SNAEGG. Bajo el influjo de la experiencia

latinoamericana —en la mayoría de los países, los indígenas son minorías efectivas— los autores del censo proyectaron una imagen muy peculiar de la población indígena de la Amazonía, el Oriente y el Chaco. La Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), surgida tras la Marcha Indígena de 1990, participó en su realización (aunque no en su diseño), con el fin de medir las fuerzas que podría tener una convocatoria gremial y política articulada en torno a la etnicidad, especialmente después de los iniciales éxitos que en el plano legislativo consiguiera la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990).

Los elaboradores del Censo descartaron el uso de los indicadores lingüísticos de los censos de 1976-1992 al adoptar en cambio el criterio de autorreconocimiento (tomado seguramente de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, de Barth, 1976), que pretendía ser más fiel en regiones como la Amazonía, donde la pérdida lingüística era muy notoria, aunque las poblaciones seguían organizadas en cabildos y practicaban en múltiples modos su etnicidad. Sin embargo, desconociendo el hecho de que casi toda la historia del poblamiento urbano de la Amazonía, el Oriente y el Chaco fue de origen misional y que incluso los asentamientos caucheros tenían una fuerte población categorizada como indígena, los elaboradores del censo excluyeron, inexplicablemente, a poblaciones de 2 000 habitantes y más. Un error de tal magnitud condujo a la fatal subenumeración de la población indígena de Tierras Bajas, lo que ha llevado a desestimar este instrumento como dato oficial para fines del actual proceso municipal (República de Bolivia, 1995). En un intento por subsanar este error, los elaboradores del censo recalcularon la población indígena en las tres regiones, a base de indicadores lingüísticos. Habida cuenta de que en zonas como el Beni el grado de pérdida lingüística llega a más del 50 % (este promedio seguramente sería más alto si se hubiera incluido el componente urbano), el nivel de subenumeración no pudo ser corregido.¹ Estos problemas metodológicos y de interpreta-

¹ Quizás los únicos valores de este instrumento censal sean: a) haber permitido a las organizaciones indígenas del Oriente calcular los efectivos que podría reclutar una convocatoria basada en lineamientos de adscripción étnica; b) haber balanceado los sesgos andinocéntricos de los anteriores instrumentos (censos de 1976 y 1992), que solo incluían al guaraní (recién en 1992) entre las «otras lenguas indígenas» indiferenciadas que subsumían la etnicidad oriental. Hoy día sabemos, por ejemplo, que el guaraní, aunque es hablado en forma más compacta en la región chaqueña, es en realidad el tercer idioma indígena, después del chiquitano y de todas las variantes dialectales del moxeño, que pueblan dispersas, no solamente las ciudades y pueblos del Beni, sino los territorios del Bosque de Chimanes y del Parque Isíboro-Sécure.

ción, llegan a tener profundas implicaciones para la definición de los «derechos de los pueblos indígenas». Por ejemplo, los resultados del censo no son compatibles con el esquema territorial vigente, donde los municipios articulan un componente urbano y otro rural, y donde las poblaciones indígenas, sobre todo en el área misional, son parte integrante de la estructura urbana desde hace siglos. El censo tampoco permite calcular los impactos del proceso migratorio sobre las poblaciones indígenas rurales, que afectan en particular a las mujeres (migración de trabajadoras indígenas al servicio doméstico urbano, jefatura femenina de hogar en las áreas de mayor emigración laboral masculina, etcétera). La problemática de las mujeres indígenas resulta también invisibilizada a través de definiciones sesgadas de jefatura de hogar, que desconocen su aporte en el grueso de las actividades productivas y reproductivas de los hogares indígenas. Le queda quizás al Censo Indígena de Tierras Bajas el dudoso beneficio de habernos proporcionado un meticuloso inventario de los recursos madereros y forestales que explotan las comunidades de las áreas boscosas del país. Esperemos que no sean los aserraderos y empresas que pululan por esos bosques los únicos en enterarse de sus resultados.

Estamos ahora en condiciones de redondear la idea que dio lugar a este acápite. Los dos principales instrumentos de política estatal en cuanto a población y desarrollo, como son los Censos de Población y Vivienda de 1976 y 1992, y el Censo Indígena de Tierras Bajas, tienen un sutil impacto en la formación de la opinión pública letrada en nuestro país y en la propia definición de la naturaleza y los alcances de la noción de «derechos indígenas». Así, a pesar del notorio incremento que muestran los censos en las poblaciones bilingües urbanas y rurales, la Reforma Educativa está pensada principalmente para comunidades monolingües, y recluida al ámbito rural. Por lo tanto, no toma en cuenta las demandas de recuperación lingüística presentes en las movilizaciones indígenas en pro de una educación intercultural y bilingüe. Del mismo modo, la participación popular desconoce los territorios indígenas consolidados a principios de los 90 e indirectamente excluye a las organizaciones étnicas de participar en los procesos municipales urbanos (monopolizados por las Juntas Vecinales). En las zonas tradicionales andinas, las demandas de federaciones de ayllus y otras formas gremializadas de la autoridad étnica se ven bloqueadas por el forcejeo clientelar de los partidos y por la acción de desarrollo de las ONG (Rivera y

Equipo THOA, 1992). Finalmente, las mujeres indígenas resultan cada vez más ajenas a este espacio de mediaciones en el que la cultura letrada, las nociones occidentales de desarrollo y la política clientelar imponen una cultura política patriarcalizada, que solo las usa como elementos de transacción simbólica en su estrategia de poder.

En conjunto, la representación estatal de lo indígena, montada sobre la información censal y sobre los deseos inconscientes de la minoría dominante, muestra que el número de indios disminuye, que las lenguas indígenas están en franco y veloz deterioro y que el mundo rural se va despoblando persistentemente. Todos estos factores han contribuido a que la amplia mayoría demográfica y política consolidada por los kataristas e indianistas a principios de los años 80, adquiera, en los hechos, una conciencia de minoría. La representación disminuida del potencial demográfico y político autónomo de las poblaciones indígenas se introyecta así en las nuevas generaciones, lo que se traduce en pérdida de la memoria histórica, erosión de la autoestima cultural y una serie de rasgos de subalternidad que las condenan a un papel crecientemente subordinado en los espacios del hacer público, legislativo y político ofrecidos por el sistema democrático, y se perpetúa así su discriminación y exclusión.

5. Derechos de las mujeres (indígenas, cholas o birlochas) o los límites de la territorialidad

He hecho hasta ahora una lectura de género del mundo masculino ilustrado que se traduce en las leyes y prácticas estatales en Bolivia, así como un somero análisis de la producción normativa y el discurso político de los movimientos denominados «indígenas», tanto históricos como modernos. Resta finalizar este artículo con algunas ideas acerca de las implicaciones de todos estos procesos para las mujeres, sean estas indígenas, cholas o birlochas o pertenezcan incluso al mundo de las élites mestizas ilustradas.

El tema está enmarcado en una situación colonial más amplia y estructurante, donde la matriz cultural e ideológica de Occidente se instala en el Estado y desde allí nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los diversos pueblos y culturas nativas de Bolivia, en base a su (relativa) condición humana. Estos «otros», semi humanos, a los que marginaliza

por sus diferencias, han sido en realidad heredados como súbditos de una república nacida del derecho de conquista. La práctica de la opresión colonial se reproduce así, aun en los espacios más avanzados de la modernidad ilustrada y en los nuevos mecanismos de mediación populista injertos en el Estado en la década de 1950. En este casi medio siglo de homogeneización y renovado pacto ciudadano con el Estado, el panorama de la etnicidad en Bolivia nos muestra a poblaciones enteras que, a pesar de negar ferozmente su etnicidad, convierten a este mismo acto, paradójicamente, en una nueva *marca de etnicidad*. Es el caso del «cholaje» andino, que a pesar de haber adoptado el terno, la propiedad privada y muchos otros rasgos culturales de Occidente, prolonga su estatus subalterno, precisamente a causa de estas conductas arribistas, de mimesis cultural, que lo llevan a representar en forma caricaturizada al mundo cultural dominante.

La lectura de la situación femenina salta aquí a la vista. Uno de los ejemplos más elocuentes de la estigmatización de las conductas de mimesis cultural lo ofrece la evolución —desde el siglo XVIII— de la vestimenta de la chola paceña (Barragán, 1992). Ideada inicialmente como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su estatus y acceder al mundo mercantil y social dominante, la pollera, el mantón de Manila y el sombrero borsalino (adoptado en el siglo XIX) se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambigüamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones «mestizas» o de «clase media», que son proyectadas a la prole. He estudiado en otras partes estos procesos en términos de una hipótesis que postula la construcción colonial de identidades, particularmente las identidades cholas y mestizas de la contemporaneidad boliviana (Rivera, 1992 a; 1996; 1996 c). Este asunto me interesa desde la óptica de los derechos, por lo que me atengo a algunos ejemplos históricos. El análisis que sigue se nutrirá de muchas ideas ya anteriormente expresadas en distinta forma.

La estructura del mercado laboral urbano nos ofrece una primera ejemplificación de esta situación, donde mujeres migrantes, cholas o birlochas configuran un espacio discriminado del mestizaje, que, a fuerza de buscar un espejo en Occidente, terminó representando sus rasgos en forma arcaica y caricaturesca. No cabe duda de que la segregación y exclusión impuestas a estos personajes intermedios debió contribuir a

fijar las fronteras, al cercar a las cholas en un estrato a medias en el camino de la occidentalización y la ciudadanía. Paradójicamente, la huella más visible de este proceso fue el intento de hacer invisible y clandestina la cultura propia, lo que impuso a las nuevas generaciones la negación de sus propios ancestros y el alejamiento definitivo de la cultura rural de origen (Peredo, 1992; Rivera, 1993). El desarraigo étnico, el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y muchas otras prácticas, han sido los mecanismos a través de los cuales se ha constituido históricamente ese espacio de «desprecios escalonados» (Saignes, 1985), o «exclusiones eslabonadas» (Rivera, 1996 c) que se asocia con el mestizaje. Sin embargo, ninguna noción de derechos indígenas interpela aún a los problemas específicos, a saber, discriminación laboral, falta de oportunidades educativas y frustraciones ciudadanas que experimentan los eslabones medios y bajos de esta cadena.

La experiencia de la etnicidad, tal como es vivida cotidianamente en el altiplano, los valles y las selvas (también en la selva urbana), sin duda está muy relacionada con estas realidades en las que se plasman el trabajo, las estrategias matrimoniales y las percepciones culturales de cientos de miles de mujeres. En una investigación reciente sobre cuatro escenarios étnicos de Bolivia (tres rurales y uno urbano) (Rivera, 1996 c) se ha mostrado cómo es que el trabajo invisible de las mujeres contribuye a reproducir la etnicidad, aun en contextos urbanos y mercantiles, donde un amplio tejido social en cuyo centro están ellas permite la sobrevivencia de los hogares y los negocios de las familias migrantes. Es esta su «tercera jornada» social —en la que cumple *aynis*, alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad—, que permite no solo la sobrevivencia económica, también la reproducción cultural y aun la prosperidad empresarial de estos negocios y familias, a pesar de la barrera de discriminaciones que pesa contra sus miembros. En todos estos contextos, la labor productiva y empresarial femenina no suele ser reconocida, y se subsume a los avatares de la aventura migratoria del varón (Albó, Greaves y Sandóval, 1981). Como lo ha documentado muy bien Criales, la resistencia a este modelo patriarcal asume la forma del retorno al campo, donde la fiesta patronal de la marca de origen se convierte en escenario fugaz de un máximo de poder femenino, expresado en el derroche del propio dinero y la acumulación simbólica de prestigio. Estos actos legitiman y compensan las profundas desigualdades de la vida cotidiana, donde las

penurias y los sufrimientos de género se suman al desprecio cultural de la sociedad, por su condición de cholas (Criales, 1994). Hasta ahora, ninguna organización indígena ha reclamado para sí estos escenarios, ni existe aún noción de derechos indígenas que se aplique a estas mujeres, que en el imaginario estatal figuran como mestizas.

Otro ángulo del mismo fenómeno puede observarse si se revisan los procesos sindicales en los valles de Cochabamba en las décadas posteriores a la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953 (Lagos, 1988; Paulson, 1992). El panorama confirma la exclusión sistemática de las mujeres de los nuevos espacios públicos construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina. Tanto en Mizque como en Tiraque, el proceso político desatado por la movilización agraria terminó por cerrar el paso a la presencia de mujeres y convertir a los sindicatos, comandos y otros organismos en espacios de prebendalismo estatal y mediación clientelar masculina. Paradójicamente, fue la secular actividad mercantil y social de las mujeres cochabambinas —en tanto empresarias de la chicha y otras múltiples actividades— lo que permitió a los varones dedicar la mayoría de su tiempo al sindicalismo o a la política. La exaltación de la chichería y de las virtudes maternas de las mujeres cochabambinas (en toda la «gama» del *continuum* urbano-rural del mestizaje), tanto como la versión popular acerca del «matriarcado», vigente en los valles, nos muestran cuán perversa es la imagen ilustrada de la ciudadanía, en su consecuencia real para las mujeres. A tiempo de explotar inmisericordemente a sus madres y abuelas, los sindicalistas y trabajadores itinerantes de los valles accedían a una forma degradable de ciudadanía, inserta en las redes clientelares masculinas de los partidos. La vergüenza y el autorrechazo se transfirieron así a las mujeres, lo que emblematicizó en ellas el atraso rural, la economía premercantil y la barbarie familista del pasado (Rivera, 1996 c; Paulson, 1992).

Pero si aún cabe un ejemplo más vivo de etnicidad segregada y discriminada en la región andina de Bolivia —aunque también existe en otras regiones— este es el llamado «trabajo del hogar», o servicio doméstico remunerado, que caracteriza la estructura del empleo urbano en nuestro país. Según un estudio publicado por el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), esta población ha aumentado su contribución a la PEA² urbana, del 5 % en 1985 al 6.2 % en 1991, y

² PEA: Población económicamente activa [N. de la E.].

llegó a alcanzar a 47 909 personas en este año. De ellas, 90 % eran mujeres y 70 % eran migrantes, es decir, mujeres indígenas, hablantes de un idioma nativo y nacidas en comunidades rurales. Uno de los pocos espacios de inserción laboral para las mujeres indígenas migrantes en las ciudades es el trabajo doméstico, cuyo nivel salarial no alcanza ni al 50 % del salario mínimo normativo (ILDIS, CEDLA, 1994). Ciertamente, una situación como esta afecta al balance de género de toda la sociedad y alude a inequidades más profundas, que no han podido ser encaradas ni por las tendencias feministas más radicales. Una de ellas, a mi juicio, central, es que la corresponsabilidad paterna y doméstica de los varones se ve postergada indefinidamente por la existencia de estas otras mujeres en los hogares, que se hacen cargo de la «segunda» jornada femenina. Lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural es la imagen de las ocupaciones domésticas como si «naturalmente» correspondieran al sexo femenino. Esta naturalización es algo que la teoría feminista ha impugnado desde hace varias décadas, aunque en Bolivia resulta casi un tema tabú, debido a la labor invisible de las trabajadoras domésticas.

En el contexto del debate sobre derechos indígenas, los ejemplos planteados en los párrafos anteriores aluden a situaciones en que aún los derechos humanos más elementales son negados a las personas, en virtud de su etnicidad o de los rastros de ella. Situaciones como los bajos niveles salariales del empleo doméstico, la duplicación de cargas laborales en mujeres jefas de hogares y la emigración selectiva, afectan a las comunidades indígenas de diversas regiones del país, tanto como a sus avanzadas migratorias en las ciudades, sin que hasta el momento estas poblaciones hallen espacio para sus demandas en las organizaciones étnicas. Estas se hallan confinadas a una definición de derechos colectivos sobre el territorio que funcionan, paradójicamente, al poner límites a las demandas y derechos indígenas. Si bien en su momento, la lucha indígena por el territorio ha sido un elemento importante de interpelación al Estado boliviano, creemos que la lucha por la «dignidad» es aún un terreno por desarrollar y debe aplicarse a una pluralidad de contextos, urbanos y rurales, en los que la etnicidad implica para sus portadores/as el deterioro de sus derechos humanos. La territorialización de los derechos indígenas impide superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad, al confinarla a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos, implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas.

Es por ello, mientras no se plasme en el accionar estatal, pero también en la práctica de las propias organizaciones indígenas, una «política de la etnicidad» capaz de presentar alternativas para las mujeres, quizás no bastarán los avances logrados con el reconocimiento al carácter multiétnico del país en la CPE³ y otras medidas conexas. Asimismo, mientras las organizaciones indígenas no perciban como a miembros de sus pueblos y comunidades a las migrantes que prestan servicios en condiciones degradantes en los hogares de las capas medias y altas urbanas, su propia noción de derechos quedará limitada y fragmentada. Mientras las organizaciones étnicas no sean capaces de encarar los fenómenos de opresión de género que desata la emigración de brazos masculinos a las ciudades y a la zafra, y sea cada vez más extendido el problema de los hogares indígenas encabezados por mujeres, la noción de derechos humanos quedará en simple retórica. Si esto es así, habremos contribuido a prolongar la aspiración estatal de cambiar la conciencia de mayoría que el movimiento indígena tuvo en Bolivia en la década de 1980, en una conciencia de minoría, que vive tan solo de las migajas del «desarrollo» y de desiguales transacciones ecológicas y económicas con Occidente. El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente.

Bibliografía citada

- ALBÓ, XAVIER: *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*, 2 vols., UNICEF, CIPCA, La Paz, 1995.
- ALBÓ, XAVIER, TOMÁS GREAVES Y GODOFREDO SANDÓVAL: *Chukiyawu, la cara ayamra de La Paz*, t. I, *El paso a la ciudad*, CIPCA, La Paz, 1981.
- ANDERSON, BENEDICT: *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983.
- ARIAS, JUAN FÉLIX: *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964*, Aruwiyiri, La Paz, 1994.
- ARNOLD, DENISE: «Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Oaqachaka», *Chungara*, Universidad de Tarapacá, Arica, 1994; 26/1.

³ CPE: Constitución Política del Estado [N. de la E.].

- ARNOLD, DENISE: «Adam and Eve and the Red-Trousered Ant: History in the Southern Andes», *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies*, London, 1995.
- ARNOLD, DENISE Y JUAN DE DIOS YAPITA: «Aspectos de género en Qaqachaka. Maternidad, textiles y prácticas textuales alternativas en los Andes», en Silvia Rivera (comp.): *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*, Secretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996.
- ARZE, RENÉ D.: *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, CERES, Cochabamba, 1987.
- BARRAGÁN, ROSSANA: *Espacio y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990.
- : «Entre polleras, Iqillas y ñañas. Los mestizos y la emergencia de la *tercera república*», en Silvia Arze, Rossana Barragán, Laura Escobari y Ximena Medinacelli (comps.): *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, HISBOL, IFEA, SBH, ASUR, La Paz, 1992.
- : «El espíritu de la modernidad boliviana: ciudadanía, infamia y jerarquía patriarcal», ponencia presentada al Seminario sobre *Nación, etnicidad y ciudadanía*, SEPHIS, Nueva Delhi, 6-8 febrero de 1996.
- BARTH, FREDRIK (comp.): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 (primera edición en inglés, Londres, 1969).
- BOURDIEU, PIERRE: *El sentido práctico*, Taurus, Barcelona, 1991.
- CHOQUE CANQUI, ROBERTO Y ESTEBAN TICONA ALEJO: *Jesús de Machaca: la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*, CEDOIN, CIPCA, La Paz, 1992.
- CONDE, RAMÓN: «Lucas Miranda Mamani: maestro indio uru-murato», en Roberto Choque, Esteban Ticona, Vitaliano Soria, Humberto Mamani y otros: *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, Aruwiwiri, La Paz, 1992.
- CONDORI, LEANDRO Y ESTEBAN TICONA: *El escribano de los caciques apoderados, Kasikinakan purirarunakan qillqirpa*, HISBOL, THOA, La Paz, 1992.
- CRIALES, LUCILA: *Mujer y conflictos socio-culturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*, Aruwiwiri, La Paz, 1994.
- FLORES MONCAYO, JOSÉ (comp.): *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*, Instituto Indigenista Boliviano, La Paz, 1953.

- HARRIS, OLIVIA: «The Power of Signs: Gender Culture and the Wild in the Bolivian Andes», en McCormack & Strathern (eds.): *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- ILDIS-CEDLA: *Informe Social Bolivia. Balance de indicadores sociales*, La Paz, 1994.
- ISELL, BILLIE JEAN: «From Unripe to Pretrifield: the Feminine Symbolic and Andean Gender Constructions», en B. J. Isbell (ed.): *Making Culture: Texts and Practices in the Andes*, Cornell University Press, New York [s. f.].
- LAGOS, MARÍA LAURA: «Pathways to Autonomy, Roads to Power, Roads to Rower: Peasant-Elite Relations in Cochabamba (Bolivia, 1900-1985)», tesis doctoral inédita, Columbia University, New York, 1988.
- LEHM, ZULEMA Y SILVIA RIVERA: *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, Ediciones del THOA, La Paz, 1988.
- MAMANI, CARLOS: *Metodología de la historia oral*, Ediciones del THOA, La Paz, 1989.
- : *Taraku 1866-1935. Masacre, guerra y «renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*, Arawiyiri, La Paz, 1991.
- MEJÍA DE MORALES, LUCILA Y OTRAS: *Las hijas de Bartolina Sisa*, HISBOL, La Paz, 1985.
- MORENO, GABRIEL RENÉ: *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, Juventud, La Paz, 1973.
- PAULSON, SUSAN: «Gender and Ethnicity in Motion: Identity and Integration in Andean Households», tesis doctoral inédita, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- PEREDO, ELIZABETH: *Recoveras de los Andes. La identidad de la chola del mercado: una aproximación psicosocial*, ILDI, TAHIPAMU, La Paz, 1992.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA: *Censo Nacional de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Estadísticas, La Paz, 1976.
- : *Censo Nacional de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Estadísticas, La Paz, 1992.
- : *Censo Indígena de Tierras Bajas (Amazonía, Oriente y el Chaco)*, Ministerio de Desarrollo Humano, PNUDC, IDOB, La Paz, 1995.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA: «La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional», *Avances*, La Paz, 1978; 2.
- : «Diferencia, complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina», en VVAA: *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*, CIPAF, Red Entre Mujeres, Santo Domingo, 1992 (a).

- : «Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados, 1919-1921», en Segundo Moreno y Frank Salomon (comp.): *Reproducción y transformación en las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Abya Yala, Quito, 1992 (b).
- : «Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo», en Xavier Albó y Raúl Barrios (coords.): *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. I *Cultura y política*, S. Rivera y Raúl Barrios (coords.), CIPCA, Aruwiwiri, La Paz, 1993.
- : «En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino», en Alison Spedding (comp.): *Mestizaje, ilusiones y realidades*, MUSEF, La Paz, 1996 (a).
- : «Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado, 1841-1868», en VVAA: *El siglo XIX Bolivia y América Latina*, La Paz, 1996 (b).
- : *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*, Secretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996 (c).
- RIVERA, SILVIA Y EQUIPO THOA: *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz, 1992.
- SAIGNES, THIERRY: *Los Andes Orientales: historia de un olvido*, CERES, Cochabamba, 1985.
- SALOMON, FRANK: «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, 1748-1754», en Steve Stern (comp.): *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1987.
- SILVERBLATT, IRENE: *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Perú*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- SPEDDING, ALISON Y DENISE ARNOLD: «Esa mujer no necesita hombre: en contra de la “dualidad andina”. Imágenes del género en los Yungas de La Paz», manuscrito inédito.
- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA): *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Oallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* [1984], Ediciones del THOA, La Paz, 1988.
- : *Historia oral. Boletín del Taller de Historia Oral Andina*, no. 1, noviembre, 1986 (a).
- : *Mujer y lucha comunitaria. Historia y memoria*, HISBOL, La Paz, 1986(b).
- TICONA ALEJO, ESTEBAN: «Algunas experiencias metodológicas en historia oral», *Historia Oral. Boletín del THOA*, 1986; 1: noviembre.

UNFPA (FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS): *Programme, Review and Strategy Development Report. Bolivia 1996* (documento oficial de circulación restringida), 1996.

ZUIDEMA, TOM: *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Fomciencias, Lima, 1989.

ALEJANDRA LÓPEZ GÓMEZ Y LILIÁN ABRACINSKAS*

Uruguay y la incidencia feminista en la política

Las mediciones de cultura política en Uruguay señalan que el país se ubica como uno de los más democráticos de América Latina, con una tradición republicana y alto involucramiento de los/as ciudadanos/as en la vida política y la existencia de una sociedad civil fuertemente organizada que incluye un movimiento feminista y de mujeres. Sin embargo, la participación de las mujeres en los órganos de gobierno (ejecutivo y legislativo) es sorprenden-temente baja y no se corresponde con la historia de un país pionero en la región respecto al reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las mujeres.

Uruguay es un país pequeño (176 215 km²), ubicado al sur de América del Sur, con una población total de 3 322 141 habitantes, que se ha caracterizado por algunas ventajas comparativas al resto de los países del contexto latinoamericano. La distribución espacial de la población es altamente urbanizada (92.4 %), y el 42 % se concentra en Montevideo, capital del país. Las mujeres constituyen algo más de la mitad de la población global (51.7 %), índice de feminidad total para el país, que resulta en 107.

La conformación y el desarrollo del Estado uruguayo en su carácter de benefactor y laico, con una legislación social de avanzada, se inició a comienzos del siglo xx: legislación laboral sobre la jornada de ocho horas, licencia por maternidad, seguridad social, sufragio femenino, ley de

* Alejandra López Gómez es psicóloga. Profesora adjunta y coordinadora de la Cátedra Libre en Salud Reproductiva, Sexualidad y Género de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Investigadora activa del Sistema Nacional de Investigadores. Directora ejecutiva de Mujer y Salud en Uruguay (MYSU).

Lilián Abracinskas es técnica en Anatomía Patológica y egresada de la licenciatura en Ciencias Biológicas. Experta en género, políticas de salud y derechos sexuales y reproductivos. Coordinadora ejecutiva de CNSmujeres (articulación de 60 organizaciones de mujeres y feministas del país). Directora ejecutiva de Mujer y Salud en Uruguay (MYSU).

divorcio por sola voluntad de la mujer, educación laica, gratuita y obligatoria en el nivel de la enseñanza primaria y secundaria. Se propició el acceso a la educación terciaria de las mujeres y su temprana incorporación al mercado de trabajo. La extensión de la educación pública se configuró en la principal institución de socialización y factor de movilidad social. El país se caracterizó por una transición demográfica y epidemiológica temprana en el continente, que le permitió configurar, en las primeras tres décadas del siglo xx, tasas de mortalidad y tasas de fecundidad similares a las experimentadas por los países industrializados, redujo su natalidad inicial entre 1880 y 1940 en un 60 %.¹ Como consecuencia de estas tendencias, el país tiene una estructura de población envejecida y un bajo crecimiento vegetativo.

En los últimos veinte años han ocurrido cambios «vertiginosos» en las familias y el país avanza rápidamente en lo que se ha dado en llamar la «segunda transición demográfica». Algunos elementos de esta segunda transición son el aumento en el número de divorcios; la caída de la nupcialidad y de los nacimientos dentro de las uniones legales; los cambios en la formación y disolución de las parejas; la diversificación de los arreglos familiares y la caída de la fecundidad por debajo del nivel de remplazo (Calvo, 2008). De acuerdo a los últimos cuatro períodos censales se pueden destacar tres cuestiones: las adolescentes (diez a diecinueve años) incrementan de forma sostenida su aporte a la fecundidad total; las jóvenes lo disminuyen (la pérdida mayor es para las mujeres entre veinte y veinticuatro años) y las mujeres adultas (treinta a treinta y cuatro años) tienden a aumentarlo levemente. También se observan importantes variaciones en la tasa global de fecundidad por regiones dentro del país: la población del norte, la que además registra los porcentajes de pobreza más altos, tiene una tasa de fecundidad más elevada. El incremento sostenido de embarazos y partos en mujeres adolescentes pertenecientes a los sectores más empobrecidos de la población es una de las problemáticas emergentes de mayor impacto en la sociedad uruguaya. En el año 2004, uno de cada cinco nacidos vivos en hospitales públicos fueron hijos de mujeres entre los diez y diecinueve años (MYSU, 2007).

¹ Según varios historiadores, la práctica del aborto habría sido clave en esa transición. Uruguay tuvo aborto despenalizado durante el período de 1934 a 1938, cuando se repenalizó por la ley 9763 de 1938, vigente en el país.

Por otro lado, Uruguay se ha caracterizado por ser un país que la literatura política ha clasificado como un caso «exitoso» de democracia por su altísima participación electoral. Se le considera un país con una representación política efectiva vehiculizada a través del sistema de partidos políticos (Frente Amplio, Partido Nacional, Partido Colorado, Partido Independiente, los cuatro con representación parlamentaria) y con un control de la ciudadanía a los ejercicios de gobierno.

Las mediciones de cultura política señalan que el país se ubica como uno de los más democráticos de América Latina, en función de la percepción y valoración que hacen los ciudadanos de la democracia y las instituciones políticas (*Informe Latinobarómetro 1996-2006*). Tiene una tradición republicana que supuso la incorporación de una serie de mecanismos destinados a favorecer e incrementar la participación ciudadana en la vida política. El voto obligatorio y la consulta popular (plebiscitos y referéndum) son mecanismos específicos del sistema uruguayo que no solo existen sino que han sido utilizados por parte de la ciudadanía en diversas oportunidades (por ejemplo, el plebiscito para evitar la privatización de las empresas públicas en 1993). Esto indica el alto involucramiento de los y las ciudadanos/as en la vida política del país y la existencia de una sociedad civil fuertemente organizada que incluye un movimiento feminista y de mujeres que ha fortalecido su capacidad de incidencia en la vida política y social. Sin embargo, la participación de las mujeres en los órganos de gobierno (ejecutivo y legislativo) es sorprendentemente baja² y no se corresponde con la historia de un país pionero en la región respecto al reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las mujeres.

Entre 1973 y 1984, Uruguay vivió en dictadura militar, con repercusiones profundas en todos los niveles de la sociedad. Durante ese período se produjo la persecución política, el encarcelamiento, la tortura y la desaparición forzada de miles de personas. Asimismo, tuvo lugar la emigración más importante de la historia contemporánea del país (exilio político y emigración económica). A partir de 1985, luego de la recuperación democrática, las transformaciones económicas presentaron en Uruguay características propias. Una pauta gradualista y amortiguadora

² En el actual período legislativo (2005-2009) la presencia de las mujeres en ambas Cámaras representa el 10 %. Las mujeres, por primera vez han ocupado cinco ministerios en el Poder Ejecutivo (Salud, Desarrollo Social, Defensa, Interior y Educación y Cultura). Actualmente se mantienen: Salud, Interior, Desarrollo Social y Educación y Cultura.

en la implementación de reformas estructurales hizo que, hasta fines de los años 90, los efectos negativos de estas no alcanzaran la dimensión que caracterizó a sus pares en la región. Macropolíticas económicas neoliberales que estuvieron mediatizadas, al menos en dos casos (empresas públicas y seguridad social), por la participación ciudadana mediante el ejercicio de la democracia directa a través del mecanismo del referéndum, como ya ha sido señalado. Ello explica, en parte, tanto aquel gradualismo, como cierto mantenimiento de la inversión en el gasto social. Sin embargo, no impidió que las vulnerabilidades y los problemas que acompañaron ese proceso (estancamiento productivo y recesión) se empezaran a manifestar con crudeza, particularmente luego del importante impacto sufrido en la debilitada economía uruguaya, de la crisis brasileña y la posterior crisis argentina del año 2001. El país experimentó una de las crisis socio-económicas más profunda de su historia moderna, que lo colocó progresivamente en situación similar a otros países de la región. Según los datos oficiales para el año 2003, como consecuencia directa de la crisis, una de cada dos mujeres jefas de hogar en las edades activas, con niños de cero a cinco años, era pobre, y uno de cada dos niños nacía en condiciones de pobreza. A estos fenómenos se agregó el surgimiento de la indigencia y el de la feminización de la pobreza, con dos elementos asociados: las mujeres jefas de hogar con hijos y las madres adolescentes.

Este panorama comienza a cambiar sensiblemente a partir de 2005, cuando por primera vez en la historia del país la coalición de izquierda Frente Amplio accede al gobierno nacional por elecciones libres. A partir de entonces se han desarrollado políticas económicas y sociales tendientes a la equidad y la redistribución de la riqueza, que fueron favorecidas por un contexto internacional y regional más propicio. A pesar de ello, aún se constatan importantes desigualdades tanto desde el punto de vista económico, como también de género, étnico-racial y étareo y la mayoría de los cargos de poder en el sistema político y de gobierno son ocupados por hombres mayores de cincuenta años.

Hacia fines de 1990, las evidencias sobre la inequidad social, la exclusión creciente y las desigualdades entre hombres y mujeres, cuestionaron el núcleo «duro» de un imaginario social que se sostenía sobre la creencia de un país con una sociedad igualitaria y homogénea y sin problemas de población ni discriminación.

A partir de las recomendaciones y los compromisos asumidos por el Estado uruguayo ante convenciones y conferencias del sistema de las Naciones Unidas y la fuerte presión del movimiento social de mujeres y feministas, Uruguay ha ido progresivamente reconociendo como problemas sociales las distintas formas de violencia contra las mujeres, que no habían sido tipificadas ni visibilizadas como tales hasta entonces; el embarazo no deseado; la violación y el abuso sexual a mujeres y niñas; el aborto clandestino e inseguro; el VIH-sida, el embarazo en la adolescencia; la violencia doméstica; el comercio sexual y el tráfico de mujeres; la baja representación política de las mujeres en cargos de responsabilidad, por mencionar los más significativos. Si bien se ha generado una legislación y se avanzó en la implementación de políticas sanitarias y sociales para revertir algunos de estos problemas, el campo de los derechos sexuales y reproductivos es aún un terreno en disputa ideológica, política y cultural.

Las tensiones que se observan en los procesos políticos y sociales para su reconocimiento y legitimación dan cuenta de que –a pesar de los avances registrados– las mujeres siguen siendo consideradas seres tutelables, sin capacidad para tomar decisiones sobre sus cuerpos y sus vidas reproductivas, tal como muestra el reciente debate político (y su resolución política 2005-2008) sobre el proyecto de ley de defensa al derecho a la salud sexual y reproductiva, que incluía la posibilidad de interrumpir un embarazo hasta las doce semanas de la gestación por la sola voluntad de la mujer.

La legitimación de los derechos sexuales y reproductivos en el proceso de cambio social y político

El trabajo desarrollado por las organizaciones feministas y de mujeres en los escenarios nacionales, regionales e internacional, ha dado como resultado primario que los derechos sexuales y los derechos reproductivos comiencen a ser visualizados ya no como un asunto íntimo y personal sino como cuestiones del orden de lo político y social, que deben contar con todas las condiciones definidas en base a criterios de justicia y equidad y sin discriminación de ningún tipo para ser ejercidos.

Los derechos sexuales y reproductivos han sido, son y serán el eje a partir del cual se organizan las demandas del movimiento de salud y de emancipación de las mujeres. El cuerpo, particularmente el de las mujeres, ha sido territorio de dominación y control por parte de las fuerzas hegemónicas de los procesos civilizatorios en nuestras sociedades. Fueron la lucha y la reivindicación del derecho a tener derechos lo que logró que en el siglo xx las mujeres alcanzaran la ciudadanía mucho más tarde que otros integrantes de la sociedad. El poder decidir tener o no hijos, cuándo, cuántos y con quién; la libre opción sexual y la eliminación de las distintas formas de violencia contra las mujeres, la violencia sexual, la circuncisión femenina y la cesárea impuesta, por ejemplo, están consagradas en diversos instrumentos del sistema internacional de Derechos Humanos. Sin embargo, todavía deben enfrentarse enormes resistencias para que estos derechos sean reconocidos, garantizados y protegidos por parte de muchos Estados. Incluso, por aquellos que habiendo firmado y ratificado estos tratados y convenciones aún no los traducen en políticas y acciones concretas para superar las situaciones de discriminación hacia las mujeres.

Mujer y Salud en Uruguay (MYSU), fue creada en el año 1996 como un espacio de acción feminista para defender y promover el derecho a la salud y los derechos sexuales y reproductivos, desde un enfoque de género y generaciones.³ En sus doce años de existencia, se ha consolidado como un actor social y político de referencia en esta agenda. En el año 2005, se crea como asociación civil sin fines de lucro y en la actualidad es la única organización feminista en Uruguay cuyos esfuerzos institucionales se destinan, de manera exclusiva, a defender, legitimar y reconocer social y políticamente los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos.

Este trabajo busca favorecer el *reconocimiento político* de estos derechos, lo que implica incidir a nivel de los decisores y actores políticos, mediante el desarrollo de una intervención calificada y profesional, basada en criterios de autonomía política, económica e ideológica. Fundamentalmente, se trata de bregar para que quienes tienen la responsabilidad y el poder de diseñar y definir políticas públicas lo hagan desde perspectivas sensibles

³ Su creación fue impulsada por mujeres feministas y por organizaciones de mujeres, con el cometido de dar visibilidad a una agenda, la de los derechos sexuales y reproductivos, escasamente reconocida en el país.

a las demandas sociales y a los compromisos asumidos internacionalmente por el Estado. Para una intervención calificada técnica y política, se necesita contar con insumos que provengan de un conocimiento de la realidad sólidamente construido y, de ser posible, basado en evidencias científicas.

Para lograr el *reconocimiento social* de estos derechos, se desarrollan estrategias que promueven el involucramiento ciudadano y el empoderamiento de las mujeres, en los niveles comunitarios y nacionales, de modo de contribuir a generar mejores condiciones en los procesos de construcción de ciudadanía. Ello implica el trabajo de promoción y defensa con y hacia distintos sectores de la sociedad, y en particular hacia aquellos cuyos derechos no son reconocidos plenamente y/o son vulnerados sistemáticamente como es el caso de las mujeres, jóvenes, personas en situación de exclusión social.

Esta enorme tarea, que promueve la construcción de nuevos consensos y pactos sociales y apunta a transformaciones culturales y sociales profundas, implica un trabajo con las personas y con los colectivos, en el desarrollo de su empoderamiento, sus capacidades para participar en la toma de decisión, en el control y poder sobre los recursos y en la promoción de autonomías (subjetivas, sexuales, económicas).

La estrategia de intervención política se sostiene en tres pilares fundamentales e intervinculados: a) generación y uso de conocimiento e información técnica calificada y rigurosa, b) ampliación de base social y ciudadana en la defensa de estos derechos y c) incidencia hacia tomadores de decisión para avanzar en el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas en salud y derechos sexuales y reproductivos basadas en la equidad de género. Estos tres pilares constituyen un triángulo virtuoso –conocimiento, política y sociedad– que si se aborda de manera integral e interconectada permite avanzar sustantivamente y potenciar a todos los actores implicados en cada uno de los vértices: productores de conocimiento, actores sociales y tomadores de decisión.

El monitoreo y seguimiento de políticas públicas ha sido y es lo que ha permitido a las organizaciones de mujeres y feministas adentrarse en procesos de generación de información, tradicionalmente «asignada» a otros actores. Los resultados obtenidos son muy interesantes y útiles para calificar la incidencia política, en la medida en que la sociedad civil organizada interviene en el seguimiento de políticas públicas mediante el aporte de información que permite identificar avances, vacíos y

desafíos. En tal sentido, el esfuerzo institucional de desarrollar un proyecto de generación de información está acompañado de una estrategia permanente de fortalecimiento de organizaciones de mujeres y otras organizaciones, para construir una alianza amplia de actores que promueva y defienda los derechos sexuales y reproductivos en Uruguay.

El proceso de reconocimiento social de los derechos sexuales y reproductivos requiere que cada vez más amplios sectores de la población demanden y exijan garantías y condiciones para el ejercicio de estos derechos. Transformar una demanda feminista en demanda ciudadana exige un trabajo sostenido, a escala micro, calificado y —muchas veces— invisible. La promoción social de estos derechos es un objetivo al mismo tiempo que instrumento de incidencia política para ampliar la capacidad de exigibilidad, control, ejercicio y demanda ciudadana.

Un paso sustantivo ha sido la creación en 1996, de la Comisión Nacional de Seguimiento (hoy denominada CNSmujeres por Democracia, Equidad y Ciudadanía) como el principal espacio de articulación de las organizaciones de mujeres y feministas en el país. Con una agenda consensuada y un marco de acción política común, nuclea actualmente a 60 organizaciones de todo el país. MYSU integra este espacio y ha trabajado intensamente para que las organizaciones de CNSmujeres tomaran posición política en relación a los derechos sexuales y reproductivos, en particular en la defensa del derecho al aborto voluntario. Para ello, de manera articulada, se implementaron actividades de formación y de debate que determinaron que el reclamo del pleno reconocimiento de las mujeres como sujetos de derecho no solo fuera una lucha de las organizaciones feministas sino de la más amplia diversidad de organizaciones de mujeres a través de una plataforma de acción política consensuada.

Conjuntamente con ese trabajo, también se lleva un proceso de promoción y sensibilización hacia y con organizaciones de base comunitaria (OBC), cuyos intereses han estado centrados en la defensa de mejores condiciones de vida cotidiana en sus ámbitos de inserción territorial. Las OBC han sido tradicionalmente impulsadas y sostenidas por el trabajo de las mujeres en los barrios y localidades. Esta forma de participación social se ha mantenido como una extensión del papel tradicional de las mujeres en tanto dadoras de bienestar, protección y cuidado a los otros (hijos, adultos mayores, vecinos). En escasas ocasiones, estas organizaciones incluían en sus demandas locales reivindicaciones vinculadas a los derechos de las mujeres. En el año 2003 y fundamentalmente

asociado al desarrollo de estrategias de prevención del aborto inseguro,⁴ MYSU inició un trabajo de promoción de derechos sexuales y reproductivos en comunidades de distintos departamentos del país, incluida la capital, Montevideo. Este trabajo, que aún se sostiene, ha sido clave en el proceso de ampliación de base social. Estas organizaciones comunitarias comenzaron a organizar sus demandas e incluir estos derechos. Asimismo, otros actores los integraron de manera progresiva en sus campos de acción.

La participación social desempeña un papel crucial en el logro efectivo y sostenible de los objetivos de la equidad y en especial de la equidad de género. Esta participación debe ser concebida como el ejercicio del derecho ciudadano a incidir sobre los procesos que afectan el propio bienestar. La efectiva consideración de las necesidades particulares en las políticas, así como la rendición de cuentas por parte de sus ejecutores, no es posible sin la existencia de una cultura cívica que las demande. La participación activa de la sociedad civil, en especial de las organizaciones de mujeres y feministas, no simplemente en la implementación de acciones prescritas por otros, sino en el diseño y vigilancia de las políticas y acciones públicas, es fundamental. Esto implica abandonar el enfoque instrumentalista que ha predominado con respecto, en especial, a la participación de las mujeres en el sistema de políticas de cuidado.

MYSU desarrolla una estrategia de alianza con actores sociales relevantes en el escenario político del país: la central única de trabajadores/as (Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional de Trabajadores [PIT-CNT]), la Universidad de la República, organizaciones religiosas (Iglesia metodista, Iglesia valdense, grupos afro-umbandista), organizaciones de derechos humanos, de jóvenes. Este trabajo se ha tejido para impulsar y promover la aprobación del proyecto de ley de defensa a la salud reproductiva en el año 2002. Entonces se creó la Coordinación Nacional de Organizaciones Sociales por la defensa de la salud reproductiva, como espacio de articulación de actores para la aprobación del mencionado proyecto de ley.⁵

⁴ El aborto inseguro se había ubicado en el año 2002 como la principal causa independiente de muerte materna, con un 52 %.

⁵ El proyecto de ley de defensa a la salud reproductiva (2002-2004) fue aprobado en Cámara de Diputados (10/12/02) y votado negativamente en Cámara de Senadores (4/05/04). Por primera vez un proyecto de ley que legalizaba el aborto por sola voluntad de la mujer hasta las doce semanas era aprobado por una de las Cámaras del Parlamento Nacional y tratado en otra.

Desde entonces, esta articulación de actores sostuvo su accionar para impulsar un nuevo proyecto de ley de similares características que el del período legislativo anterior,⁶ que fue aprobado íntegramente por el Parlamento Nacional entre 2007 y 2008 pero fue vetado por el presidente de la República, Tabaré Vázquez, con la firma de la Ministra de Salud, en sus capítulos II, III y IV, aquellos que despenalizaban el aborto bajo ciertas circunstancias y legalizaban su práctica.⁷ Este hecho histórico en la vida democrática del país (aprobación de una ley de esas características) fue resultado de un largo proceso de debate social y político que logró el 63 % de adhesión ciudadana y amplios consensos entre diversos actores sociales y políticos. También fue histórico que un presidente de la República, líder de una fuerza de izquierda, haya hecho uso del veto constitucional para observar el núcleo central de la ley aprobada por el Parlamento Nacional y hacerlo basado exclusivamente en sus «creencias y convicciones personales».

Los argumentos esgrimidos en el veto desconocieron la posición política de la fuerza Frente Amplio y la postura de la mayoría de sus legisladores en ambas cámaras del Parlamento. No reflejó la riqueza del debate generado en la sociedad uruguaya ni dio respuesta a la necesidad de adecuar la legislación vigente sobre el aborto, que data de 1938 y que lo penaliza en toda circunstancia. Tampoco dio solución a la realidad del aborto clandestino e inseguro ni a la demanda de la sociedad civil organizada. Finalmente, la medida del veto no fue acompañada por 10 de los 13 integrantes del Gabinete Ministerial. Por estas razones, desde una perspectiva feminista, el veto es interpretado como un acto de violencia estructural hacia las mujeres mediante el desconocimiento de sus derechos y de sus capacidades para tomar decisiones sobre la sexualidad y la reproducción.

A modo de cierre

A nivel nacional, el trabajo para ampliar la agenda democrática y política es incansable y sostenido porque los gobiernos suelen adoptar fácilmente acuerdos internacionales, pero presentan numerosas resistencias y obstáculos para incorporar acciones que cumplan con lo acordado a nivel

⁶ El nuevo proyecto se denominó «de defensa al derecho a la salud sexual y reproductiva».

⁷ Para un análisis detallado del proceso, consultar: <www.mysu.org.uy> y <www.leyaborto.org>.

de los países. Incluso en aquellos donde en los últimos años han sido electos gobiernos de izquierda –con lo cual ha ganado fuerza la agenda del combate a la pobreza y de promoción de la igualdad de oportunidades, las demandas feministas y particularmente la agenda de derechos sexuales y reproductivos, incluida la legalización del aborto– no logra contar con las voluntades políticas para generar los cambios por tanto tiempo esperados.⁸

La agenda por la autodeterminación sexual y reproductiva de las mujeres es entendida, en el mejor de los casos, como subsidiaria, cuando no una preocupación descaradamente frívola (Hinojosa, 2003). La principal y casi única contradicción válida para estos gobernantes continúa siendo la contradicción de clase, lo que genera muchas dificultades para incorporar también aquellas otras generadas por las desigualdades de género, sexo, etnia, edad, raza y diversidad sexual.

La discusión sobre la despenalización del aborto en Uruguay y en América Latina, en este nuevo contexto político, no debería separarse de los procesos de cambio económico, ni de los programas y reformas del Estado para superar la exclusión y la pobreza y satisfacer las necesidades y los deseos de su población. Sin embargo, los debates sobre cambio de legislación del aborto, si bien han alcanzado visibilidad y están en la agenda social y política en gran parte de los países de la región, no cuentan –en particular con los gobiernos definidos de izquierda– con las mejores condiciones para lograr un cambio. En muchos casos, incluso las jerarquías eclesiales y las fuerzas más conservadoras han encontrado condiciones impensables de negociación y acuerdo para impedir cambios legales donde se estaban produciendo y determinar retrocesos en aquellos países donde solo existía el aborto para salvar la vida de la mujer. El ejemplo más destacable de esta contradicción lo presenta Nicaragua (*El Nuevo Diario*, 2007; *AciPrensa*, 2006).

Como plantea Ana Gúezmes:

abordar el hecho de la existencia y las características del aborto clandestino en nuestra región, así como sus determinantes y consecuencias, es un potente indicador del compromiso de nuestras sociedades con los derechos de las mujeres, pero también lo es de cuánto estamos avanzando en este proyecto de secularización, indispensable para la consolidación de las democracias en la región (Gúezmes, 2006: 137).

⁸ Se incluyen como nuevos gobiernos de definición de izquierdas: Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Ecuador, Uruguay, Venezuela y Nicaragua.

Importa resaltar que a pesar de la magnitud de estos poderes que actúan para sostener el *status quo*, las organizaciones feministas y de mujeres han logrado articular esfuerzos y estructurar alianzas para el desarrollo de estrategias que han tenido diferentes niveles de éxito. Los discursos que los gobernantes de los países de América Latina sostienen para no convertirse en retórica deberán —en nombre del cambio— trascender las políticas antipobreza en las que han centrado sus principales acciones, para trabajar políticas de real redistribución y transformación igualitaria. Las reformas y reorganización de los Estados —particularmente de aquellos que representan a fuerzas de izquierda que desde la década de los 60 luchan por la igualdad y la justicia social— deberán superar las dificultades que hasta ahora han tenido para incluir la diversidad y la igualdad de género, como condición de la vida democrática.

La situación en Uruguay da cuenta de la dimensión que ha adquirido el debate por la legalización del aborto y la conflictividad que ha generado en la gestión del nuevo gobierno.

La violencia estructural hacia las mujeres tiene distintas formas de expresión. El cuerpo, las decisiones reproductivas y las opciones sexuales de las mujeres son campos donde anidan y anudan las relaciones de poder patriarcal. Una estrategia feminista para incidir política y socialmente en el reconocimiento pleno de los derechos humanos de las mujeres implica una forma de participación ciudadana que busca contribuir al proyecto colectivo de transformación social y cultural para superar las distintas formas de desigualdad y profundizar los procesos democráticos de nuestros países.

Referencias bibliográficas

- ABRACINSKAS, LILLÁN Y ALEJANDRA LÓPEZ GÓMEZ (coord.): *Los derechos sexuales y los derechos reproductivos en la arena política. Advocacy desde la sociedad civil organizada*, Seminario Regional sobre ONG y Gobernancia, organizado por el Programa MOST-UNESCO, Montevideo, noviembre de 2001.
- : *Mortalidad materna, aborto y salud en Uruguay. Un escenario cambiante*, MYSU, DAWN, Montevideo, 2004.
- : «Problemas complejos, intervenciones integrales. Aborto inseguro, mortalidad de mujeres, reducción de riesgos y daños y ejercicio de

- derechos», en L. Briozzo (ed.): *Iniciativas sanitarias contra el aborto provocado en condiciones de riesgo*, Arena, Iniciativas Sanitarias, Montevideo, 2006.
- : «Análisis feminista sobre el debate social del aborto en Uruguay» (2005), en S. Checa (comp.): *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*, 1ra. ed., Paidós, Buenos Aires, 2006.
- : *Aborto en debate. Dilemas y desafíos del Uruguay democrático*, MYSU, Montevideo, 2007.
- CALVO, J. J.: *Sustentabilidad demográfica. Estrategia Nacional para la Infancia y la Adolescencia (ENLA 2010-2030)*, [s. n.], Montevideo, 2008.
- CNSMUJERES: *El Estado uruguayo y las mujeres. Monitoreo de políticas públicas*, capítulo sobre Salud Sexual y Reproductiva (A. López Gómez, S. Rostagnol), Montevideo, 1998.
- : *Uruguay y las políticas en salud reproductiva. Un balance de lo hecho para acciones del futuro*, Informe elaborado por MYSU, Montevideo, 2005.
- : *A un año de un gobierno progresista. Uruguay y las políticas en salud sexual y reproductiva*, Informe elaborado por MYSU, Montevideo, 2006.
- : *Transversalización de género en las políticas públicas* (A. López Gómez), MYSU, Derechos Sexuales y Reproductivos. Montevideo, 2008.
- DUFAU, G., A. LÓPEZ GÓMEZ, L. ABRACINSKAS, S. ROSTAGNOL Y OTRAS: *Derechos sexuales y Derechos reproductivos. Diagnóstico nacional y balance regional*, CLADEM Uruguay, MYSU, Montevideo, 2003.
- GÜEZMES, ANA: «Estado laico, democracia y aborto», en S. Checa (comp.): *Realidades y coyunturas del aborto: entre el derecho y la necesidad*, 1ra. ed., Paidós, Buenos Aires, 2006.
- HINOJOSA, C.: «Paradoxos e ambivalencias», en R. Parker y S. Correa (orgs.): *Sexualidade e política na América Latina*, ABIA, Rio de Janeiro, 2003.
- Informe Latinobarómetro 1996-2006*, Santiago de Chile, en: <www.latino-barometro.org>
- LÓPEZ GOLDARACENA, ÓSCAR, DANIELA TELLECHEA Y LUCÍA VANZINI: *El instrumento del veto ante una ley de despenalización del aborto. Un análisis constitucional* (Documento Área Jurídica), MYSU, Montevideo, 2008.
- MYSU: *Informe 2007*, Observatorio Nacional en Género y Salud Sexual y Reproductiva, MYSU, Montevideo, 2007.
- MYSU: *Informe 2008*, Observatorio Nacional en Género y Salud Sexual y Reproductiva, Montevideo, 2008.

MARIANA GARZÓN ROGÉ*

Las desconocidas: tres problemas y una reflexión silenciosa sobre la democracia en la Argentina actual

En Argentina, algunos de los principales problemas referentes a los derechos de las mujeres se encuentran bajo un manto de silencio del cual solo se ocupan las organizaciones sociales y las asociaciones civiles. Este trabajo se acerca a tres problemas que constituyen el límite de la desigualdad entre hombres y mujeres en el país del Sur: las muertes por violencia en el ámbito privado (femicidios), las muertes por abortos clandestinos y las cifras correspondientes a las mujeres sumergidas en las redes de trata de personas.

Tres problemas de la Argentina actual

En Argentina, algunos de los principales problemas referentes a los derechos de las mujeres se encuentran bajo un manto de silencio del cual solo se ocupan las organizaciones sociales y las asociaciones civiles. Este trabajo se acerca a tres problemas que constituyen el límite de la desigualdad entre hombres y mujeres en el país del Sur: las muertes por violencia en el ámbito privado (femicidios), las muertes por abortos clandestinos y las cifras correspondientes a las mujeres sumergidas en las redes de trata de personas.¹

La violencia de género se promueve, como es sabido, desde diversos ámbitos —en la vida privada y en la vida pública— y asume formas e

* (Argentina). Licenciada en Comunicación Social y doctoranda en Historia por la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Actualmente es becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

¹ Los datos numéricos que se presentarán no constituyen una marca anecdótica o empírica, se trata de reflexionar a partir de un aporte crítico que retoma y analiza informaciones que solo existen de manera dispersa, producida la mayor parte de las veces por organismos extraoficiales.

intensidades particulares, más o menos visibles, más o menos naturalizadas. El maltrato no necesariamente es físico, también puede ser psicológico, no solo individual, también colectivo. La discriminación por la condición genérica afecta todos los espacios de la vida social, desde el salario diferente por igual tarea realizada, hasta las determinaciones de género de las lenguas. Sin embargo, en algunos casos, la violencia sexista llega a la dramática violación contra los derechos humanos y afecta la inherente igualdad que la democracia debe cimentar entre todos y todas sin tener en cuenta clase, raza, religión o género.

La observación sobre tres flagelos hoy presentes en el país funciona como un termómetro de las condiciones reales de la democracia en Argentina. Termómetro que permite sobrepasar el aspecto estadístico de esos flagelos para comprender el estado de la construcción de una ciudadanía más humana a veintiséis años del retorno de la democracia en el país.

1. Femicidios

La Casa del Encuentro, asociación civil argentina que promueve la construcción de una sociedad libre de la violencia sexista, ha revelado a partir de sus propios medios los indicadores de la muerte de mujeres por agresión en el ámbito de la vida privada.² Según el informe de investigación de la asociación, 207 mujeres murieron en Argentina durante el año 2008 a causa de la violencia sexista, la mayoría tenía entre treinta y uno y cincuenta años. En segundo lugar se encuentran las que tenían entre diecinueve y treinta, pero las edades oscilan desde los siete meses hasta los ochenta y cinco años. Los culpables son, en primer lugar, esposos, concubinos, parejas y novios. Luego siguen las ex parejas, las personas con alguna vinculación directa familiar y los desconocidos. De los 207 crímenes, 16 fueron cometidos por hombres vinculados a las fuerzas de seguridad.³

² La Casa del Encuentro (Feminismo Popular entre Todas las Mujeres y con la Sociedad) es una asociación civil que organiza diversas actividades e impulsa importantes iniciativas con el objetivo de concientizar sobre la importancia de erradicar la violencia sexista en la sociedad argentina. Su historia y las actividades que ha realizado y realiza se pueden consultar en: <<http://www.lacasadelencuentro.com.ar/>>.

³ El informe detallado y aterrador se encuentra en la página web, antes mencionada.

La escasa injerencia del Estado en estos asuntos trae aparejada la ausencia de datos oficiales sobre la magnitud de los femicidios en la Argentina actual. De hecho, las cifras arrojadas por La Casa del Encuentro para 2008 fueron elaboradas teniendo en cuenta las informaciones periodísticas. En general, los episodios de violencia que culminan en la muerte de mujeres se rotulan en los medios como «crímenes pasionales», como si se tratara de un ámbito en el cual la agresividad no tuviera una explicación por fuera de las psicosis familiares particulares. De los números revelados por la asociación no puede obtenerse un panorama completo de la violencia sexista en el país, ya que no solo no todos los casos se contemplan en la prensa, sino que además los certificados de defunción de muchas mujeres que ingresan en los hospitales con claros signos de ser víctimas de maltrato son caratulados como resultados de paros cardio-respiratorios.

El Consejo Nacional de la Mujer es el organismo gubernamental específico responsable del cumplimiento en el país de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, convención que fue ratificada por la Ley 23 179. Es a esta dependencia a donde deberían poder acudir las mujeres y familiares en situación de riesgo. Sin embargo, a pesar de que en 2008 se duplicó su presupuesto, el monto adjudicado continúa siendo menos de una quinta parte del de la Dirección Nacional de Artes y menos de una sexta parte de la suma destinada al desarrollo y la producción del turismo (República Argentina, 2008).

El problema de la violencia contra las mujeres recibe poca y poco útil atención por parte de los organismos estatales en Argentina, aun si la consecuencia en numerosos casos es la muerte. Existen organizaciones de la sociedad civil que enfrentan, según sus posibilidades, este flagelo, acuden a estrategias de concientización, promueven campañas de denuncia y educación popular y prestan servicios de atención a las víctimas. Sin embargo, como sucede en general con este tipo de iniciativas, dichas asociaciones no pueden iniciar acciones efectivas directas sobre el fenómeno, al carecer de las herramientas legales y los recursos materiales para llevar a cabo las que serían necesarias para terminar con el femicidio. El camino más rápido para intervenir en el panorama actual, sin desmerecer la apasionada y comprometida tarea de las organizaciones ciudadanas, tendría que estar sostenido desde la esfera pública por el Estado en un espíritu de equidad de género que, lamentablemente, poco tiene de real en la Argentina contemporánea.

2. Abortos clandestinos

Otro de los flagelos que sufre Argentina hoy es la punibilidad de la práctica del aborto en el cuerpo legal, arraigada en la experiencia colectiva a través de diversos mecanismos de condena. La punibilidad del aborto no guarda relación con la cantidad de abortos producidos en el país. En los hechos, la práctica del aborto clandestino es ampliamente difundida entre las mujeres de todas las clases sociales.

Sin embargo, mientras las embarazadas que pertenecen a un grupo social capaz de enfrentar los altos costos de una intervención quirúrgica de ese tipo pueden acudir por unos miles de pesos a un aborto en condiciones seguras e higiénicas, las mujeres de bajos ingresos deben acudir a soluciones inseguras y peligrosas.⁴ El aborto clandestino, de hecho, es la primera causa de muerte «materna» en Argentina desde hace veinticinco años. En otras palabras, entre las mujeres que mueren mientras están embarazadas, la causa que cuesta más vidas es el intento de provocarse un aborto en condiciones clandestinas. Esta situación es idéntica solo a la de Jamaica y Trinidad Tobago, dentro de América, con el agravante de que la República Argentina es uno de los países históricamente más desarrollados en términos de la dimensión y los alcances de sus políticas sociales estatales. De hecho, la salud pública —como la educación— continúa siendo, con sus falencias, libre y gratuita en el país.

La Organización Mundial de la Salud ha señalado no hace mucho que, en el país, por cada 100 muertes de mujeres durante el embarazo, 29 se deben a abortos. En segundo lugar se ubican las causas indirectamente obstétricas: mujeres enfermas que se agravan a causa del parto o del puerperio. La tercera causa tiene relación directa con la práctica obstétrica: mujeres sanas que mueren como consecuencia del parto o el puerperio (*Clarín*, 28 de junio de 2008).

En Argentina existe un mercado de servicios de aborto extendido, diversificado y segmentado. Coexisten, como recuerda el Informe del Consorcio Latinoamericano Contra el Aborto Inseguro (CLACAI):

procedimientos de muy diverso tipo, y la calidad y seguridad de los procedimientos están estrechamente asociadas a la capacidad

⁴ Un aborto —en todos los casos clandestino— realizado en condiciones seguras para la mujer cuesta en Argentina alrededor de 1 340 dólares estadounidenses. Un aborto realizado por una partera, a quienes suelen acudir las mujeres de los sectores populares, cuesta aproximadamente 536 dólares.

económica de la mujer. Los sectores medios y altos acceden a abortos clandestinos realizados por médicos en consultorios o clínicas privadas, donde se practican abortos por aspiración o legrados y se cuenta con todos los medios necesarios para garantizar su asepsia y seguridad (ecografía, quirófano, material descartable, anestesia). [Por otro lado] [L]as mujeres de sectores pobres recurren con frecuencia a prácticas riesgosas, como la autocolocación de sondas o tallos de perejil, prácticas de personas no idóneas, o la ingesta/aplicación de diferentes sustancias.⁵

Entre 1995 y 2000 las internaciones por aborto aumentaron un 46 %, según el estudio del CLACAI. Ese aumento estuvo relacionado con la crisis económica que evidenciaba sus estragos más profundos en el tejido social argentino como consecuencia de las políticas neoliberales de la década menemista. También «el desempleo y la precarización laboral incidieron para que amplios sectores de la población perdieran su cobertura social, forzándolos a recurrir al sector público».⁶

Estos datos evidencian que el aborto clandestino, si bien está destinado a estigmatizar una práctica que de todos modos se realiza, afecta principalmente a las mujeres más pobres y causa numerosas muertes al año. Los países en los que el aborto es legal y se realiza en condiciones de higiene y gratuidad son testimonio de que médicamente la interrupción de un embarazo no es, en general, un momento en el que corra riesgo la vida de la mujer.

Lo dicho hasta aquí adquiere mayor énfasis cuando se analizan las estadísticas referentes a la práctica del aborto. El Ministerio de Salud de la nación indicó en 2007 que en el país se producen anualmente entre 460 000 y 600 000 interrupciones voluntarias del embarazo, números que equivalen prácticamente a los de los nacimientos. Es decir, que casi por un aborto realizado, hay un nacimiento (*Página 12*, 2 de junio de 2009). Se calcula que por cada mujer que llega al hospital por complicaciones post aborto, hay 7 mujeres que lo hicieron en condiciones seguras.

⁵ Para un informe sobre la realidad en los precios y modalidades de estos procedimientos en una provincia argentina puede consultarse: *Argenpress.info*, 2009.

⁶ El CLACAI indica que asimismo «la disponibilidad y el acceso al misoprostol también podrían estar explicando este aumento. Si bien su uso resulta en una menor incidencia de abortos infectados y complicaciones, el hecho de que las mujeres lo utilizan sin asesoramiento médico, ignorando la dosis apropiada y sin estar seguras de qué es considerado “normal” dentro de los efectos que produce, hace que recurran a los hospitales una vez comenzado el sangrado».

En un año, mueren en Argentina alrededor de 100 mujeres por complicaciones de abortos clandestinos. Estas muertes

se deben a la utilización de procedimientos inseguros y a la demora en la búsqueda de atención médica debido a problemas de transporte, pero también a la clandestinidad legal, social y familiar en las que se realiza la práctica. A estas razones además, debe agregarse la incapacidad o falta de disposición de los servicios de salud para dar una respuesta oportuna y efectiva a las mujeres que acuden a ellos (Zamberlin, 2007).

En Argentina, como en el resto de América Latina, a excepción de Puerto Rico, Cuba y Guyana, el aborto es legalmente prohibido. El artículo 86 del Código Penal señala que es un delito contra la vida y la persona y que tanto la mujer que se lo produjera como la persona que la asistiera o consintiera deberían ser recluidas o encarceladas. Existen dos casos excepcionales en los que (en teoría) el aborto no sería punible: en caso de que corra peligro la vida o la salud de la madre si ese «peligro no puede ser evitado por otros medios» y «si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En este caso, el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para realizar el aborto». Sin embargo, incluso en estos casos, rige una prohibición total del aborto y niñas cuya capacidad mental nunca superará la de una pequeña de cuatro años y han sido violadas, son obligadas a ser madres.

El CLACAI indica que en el país, desde el retorno a la democracia, se han presentado ante el Congreso de la Nación cerca de 30 proyectos de ley para despenalizar el aborto desde diversas perspectivas, promovidos por organizaciones sociales y agrupaciones políticas sin ningún resultado. En julio de 2006, recuerda el mismo informe, el propio Ministerio de Justicia y Derechos Humanos propuso una reforma del Código Penal elaborada por un grupo de expertos en el que se sugería considerar «no punible a la mujer cuando el aborto se practicare con su consentimiento y dentro de los tres meses desde la concepción, siempre que las circunstancias lo hicieran excusable». Ese proyecto, presentado desde organismos gubernamentales, nunca llegó al Congreso, pues fue retirado por el Poder Ejecutivo, encabezado por el entonces presidente Néstor Kirchner.

Argentina, no obstante, en sus acuerdos internacionales ha reconocido en numerosas oportunidades la necesidad de revisar esta situación.

En 1994, por ejemplo, reconoció junto a otros 178 países en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD) en El Cairo que el aborto inseguro constituye uno de los principales problemas de salud pública y se comprometió a disminuir su incidencia a través de la expansión y el mejoramiento de los servicios de planificación familiar. Además, acordó en los casos en que el aborto no fuera contrario a la ley debe ser realizado sin riesgos, mientras que si el aborto no estuviera permitido, se debía proveer atención post aborto de calidad, con consejería anticonceptiva para evitar su reincidencia. También ratificó la plataforma de la Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en Beijing en 1995, donde se instó a los gobiernos a revisar las leyes que penalizan a las mujeres que se han sometido a abortos ilegales. Los acuerdos de El Cairo y Beijing fueron reafirmados por la Asamblea General de las Naciones Unidas, donde una vez más se llamó a

reconocer y encarar el impacto de los abortos inseguros sobre la salud como una gran preocupación de salud pública, reduciendo el número de embarazos no deseados por medio de provisión de consejería, información y servicios de planificación familiar y garantizando que los servicios de salud tengan la capacidad de atender las complicaciones de los abortos inseguros (Zamberlin, 2007).

Sin embargo, estos compromisos no son respetados en el país del Sur, donde el aborto clandestino es una tragedia que evidencia la hipocresía de una sociedad que convive con un problema que no se anima a resolver.

Como se puede comprender, la situación del aborto en Argentina revela que el problema presenta aristas legales, sociales, económicas, políticas e institucionales. Las iniciativas por dar una respuesta a un problema de semejantes dimensiones son, en este caso también, promovidas por organizaciones populares y asociaciones civiles. Entre ellas, tal vez la coordinación más importante ha sido la que nuclea a numerosos grupos campesinos, profesionales, estudiantiles, partidarios y otros en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Este nucleamiento sostiene un lema que resume el planteo colectivo que respalda su demanda y que da la tónica justa de sus propuestas y movilizaciones: «Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir».⁷

⁷ La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito tiene un sitio en la red en el que se pueden consultar sus principios, actividades, propuestas: <<http://www.abortolegal.com.ar/>>.

Es difícil explicar en este trabajo las razones que permiten comprender por qué el aborto está penado en el país, cuando se trata de una práctica extendida en todo el territorio y cada año cobra vidas entre sus ciudadanas. Tanto los principios escasamente liberales del Estado nacional, la gravitación de la Iglesia católica en su conformación y permanencia, la falta de separación entre los criterios individuales y los criterios profesionales dentro de la corporación médica, la hegemonía patriarcal criolla y los acuciantes niveles de pobreza extendidos en la sociedad actual son factores que se entraman en la red de intereses que conforman los cimientos de un sistema, simplemente, asesino.

El CLACAI es firme en este sentido cuando afirma que «la penalización del aborto no evita ni disminuye su práctica sino que genera graves riesgos para la salud y la vida de las mujeres». En ese sentido,

el sistema que penaliza el aborto es sumamente ineficiente, ya que termina dañando el bien que pretende proteger [...] discrimina a las mujeres pobres que son quienes sufren las consecuencias de los abortos inseguros. Los legisladores deben tomar conciencia de la magnitud del aborto inseguro y de sus consecuencias y de las formas en que su penalización vulnera los derechos humanos de las mujeres a la vida, la salud y la autonomía. La evidencia mundial demuestra que el acceso al aborto legal y seguro mejora sustancialmente la salud sexual y reproductiva de las mujeres.

La necesidad de recurrir al aborto clandestino está vinculada a un problema histórico de la democracia argentina que consiste en no poder asumir la igualdad de derechos de sus habitantes. A través del análisis de este problema se hace evidente que una vez más la democracia formal no es suficiente, aunque sin duda es necesaria, para que cada mujer y cada hombre vivan de manera digna. La desigualdad económica para acceder a la salud privada, en este caso, determina la vida y la muerte en un país que se vanagloria más de lo aceptable de ser democrático.

3. Trata de blancas

Por último, nos referiremos a otro de los flagelos que azotan a la sociedad argentina cuya principal víctima son las mujeres. Se trata de una práctica que recuerda a la esclavitud de siglos atrás: la trata de blancas. La expresión «trata de blancas» fue acuñada por el escritor francés Victor

Hugo en siglo XIX para referirse a la esclavitud no-negra, presagio del horror que la modernidad no ha superado (Gil, 2009).

Según la Organización de las Naciones Unidas, el tráfico ilegal de personas representa anualmente 32 000 000 de dólares y es la tercera actividad delictiva del mundo después del tráfico de armas y el de drogas. Negocio mundial que, como recuerda Fernanda Gil Lozano, importa demasiados beneficios como para que sus intereses sean fácilmente afectados. Este delito, señala la autora,

difícilmente podría expandirse si no fuera por el involucramiento de funcionarios públicos (tanto de instituciones estrictamente políticas como de las fuerzas de seguridad) que en calidad de cómplices o integrantes activos de las redes de trata, facilitan su existencia. A su vez, este negocio se orienta y potencia gracias a aquellas personas que se constituyen y transforman en «clientes» o «beneficiarios/as» de dichas actividades (Gil, 2009).

La trata de personas en particular es «la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de una o más personas dentro del territorio nacional y/o desde o hacia el exterior, con fines de explotación económica o cualquier tipo de beneficio para sí o para terceros». Se entiende por explotación la reducción de una persona a condiciones de esclavitud o servidumbre, obligar a alguien a realizar trabajos forzados, obtener beneficios directos o indirectos de la explotación sexual de alguien, cuando se practica con fines de pornografía o turismo sexual, mantener a una persona en una relación de matrimonio servil, promover la mendicidad en beneficio de terceros, promover la procreación para la venta de niños, cuando los fines son para extracción de órganos o tejidos humanos.

¿Cuánto puede sorprender que el 90 % de las víctimas de este fenómeno sean mujeres y niñas secuestradas para ser prostituidas si las mujeres realizan, según Naciones Unidas, dos tercios de la jornada mundial del trabajo, si perciben solo el 10 % de las remuneraciones, si son propietarias del 1 % de la propiedad del Globo y constituyen el 70 % de las personas más pobres del mundo? (Gil, 2009).

En Argentina se estima, ya que no hay –tampoco en este caso– datos oficiales, que alrededor de 500 mujeres desaparecen por año y son sumergidas en las redes de la trata de personas.⁸ La escasa presencia del Estado

⁸ Un caso que tuvo resonancia nacional a partir de que fue el argumento central de una telenovela es el de Marita Verón, desaparecida hace siete años. Véase: <<http://www.casoveron.org.ar/>>.

frente a este problema se suma al hecho de que muchas de las víctimas carecen de documentación. La indocumentación, por supuesto, es asunto de los sectores más pobres de la sociedad y los engaños con que frecuentemente las víctimas son atrapadas tienen como blanco preferido, aunque no exclusivo, al sector menos educado de la comunidad.

En abril de 2008 el Congreso de la Nación sancionó una Ley de Trata. Sin embargo, muchas voces se levantaron contra el proyecto que finalmente salió victorioso por impulso del oficialismo. La controversia se hallaba en un punto central. La ley finalmente sancionada supone que las personas mayores de dieciocho años deben demostrar que fueron víctimas de la trata, es decir, que no eran explotadas con propio «consentimiento» (*Página 12*, 10 de abril de 2008). Este punto es muy problemático ya que permite exculpar a gran parte de los responsables. El asunto del consentimiento impulsado en varios ámbitos por la política holandesa implica de alguna manera justificar la explotación de unos por otros, cuestión que en materia de derechos humanos es inaceptable.

Los movimientos para enfrentar este fenómeno por parte de la sociedad civil y las organizaciones sociales no alcanzan, como sucede con los femicidios y las muertes por aborto clandestino, para evadir las siniestras consecuencias de la trata de blancas. Esta vez, sin embargo, la acción estatal constituye el único camino para que las redes mafiosas de privación de la libertad y la prostitución sean erradicadas. Las organizaciones sociales solo pueden colaborar en difundir la información necesaria para prevenir que las personas caigan en las redes. Sin embargo, la concientización de la necesidad de no fomentar la prostitución y la esclavitud, como puede esperarse, no llega más que a quienes ya tienen posiciones tomadas al respecto. Por todo esto, la acción estatal es imperiosa y reclamar su involucramiento es tal vez el horizonte más valioso al que pueden aspirar los movimientos sociales.

Las desconocidas, una reflexión final

Los números estadísticos apenas representativos no permiten apreciar en su amontonamiento invisibilizador en qué medida la existencia de agresión doméstica, la punibilidad del aborto y la presencia de redes de esclavitud en nuestros días son señales evidentes de que la democracia aún tiene un largo camino por delante en el país. No se ha tratado en

estas reflexiones de señalar que los problemas referidos sean los únicos en el país, pero, en conjunto, constituyen sin dudas el límite extremo de lo que las mujeres significan en la Argentina actual.

El año 2008 dejó como saldo aproximado más de 200 mujeres muertas por la violencia sexista, unas 100 mujeres muertas por complicaciones en abortos clandestinos, posiblemente 500 000 mujeres en el duro camino material y psicológico de haberse practicado un aborto en el silencio de una sociedad hipócrita y unas 500 desaparecidas como consecuencia de las redes de trata.

En el libro *Silencing the Past*, Michel-Rolf Trouillot se pregunta: «¿Cuánto podemos reducir lo que pasó a lo que se dice que pasó?». Y les pregunta a los revisionistas del Holocausto: «Si seis millones [de judíos] no importan realmente, ¿dos millones serían suficientes? o para algunos de nosotros ¿trescientos mil lo sería?» (Trouillot, 1995: 13). Y he ahí el problema profundo. Los números sirven, tal vez podríamos llegar a imaginarlos realmente tras el anonimato de quienes los componen. Tal vez. Pero, ¿llegamos a reconocer detrás de ellos el silencio, el horror? ¿Cuál es el límite de lo abominable?

Tal vez volver a ver la historia de Irena, relatada por Giuseppe Tornatore en su filme *La desconocida*, pueda auxiliarnos en el momento de intentar dar rostro a los números antes consignados y las estadísticas tomen forma y nos estremezcan. «Yo he cerrado las cuentas con mi pasado, pero parece que mi pasado no ha cerrado las cuentas conmigo»,⁹ dice la prostituida y golpeada mujer que busca a su hija en un país extraño al que quiere integrarse para olvidar.

Las estadísticas no ponen ante nuestros ojos los rostros con rímel corrido, pero pueden llegar a ser el epicentro de una contemplación colectiva que esté en la línea de salida de un movimiento que aún necesita muchas más voluntades. Por un lado, las organizaciones sociales ocupadas en trabajar por un sistema libre de violencia de toda índole hacia las mujeres y con la sociedad no pueden, en las condiciones actuales, ser más que una trinchera de resistencia y una señal de alarma ante la sociedad. La opción del gobierno y la acción del Estado son imperiosas para que estos graves problemas, donde están en juego las vidas mismas de las mujeres, reciban una solución más efectiva. Para que esto suceda, como se sabe, no hay que esperar que llegue un «buen» gobierno y lo

⁹ Filme *La sconosciuta* (La desconocida), de Giuseppe Tornatore, 2006.

haga. Hace falta una sociedad civil consciente y concientizadora, vibrante y resistente, pero también capaz de poner en movimiento una nueva idea de comunidad y ya no un posmoderno conglomerado de, al decir de Gioconda Belli, «seres de pequeña estatura». Y hace falta que esa sociedad renovada exija a sus gobernantes que pongan fin a estos flagelos y a muchos más, ante los cuales el Estado desvía la mirada.

Referencias

- GIL LOZANO, FERNANDA: «Trata, trato y corrupción en la Argentina», 2009, en: <www.artemisanoticias.com.ar/images/FotosNotas/trata-trato-y-corrupcion-en-la-argentina.doc>.
- REPÚBLICA ARGENTINA: *Muy tarde, muy poco. Mujeres desprotegidas frente a la violencia de género en Argentina. Prioridades de acción para el Gobierno Nacional*, Informe, Amnistía Internacional Argentina, 2008.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH: *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.
- ZAMBERLIN, NINA: «La situación del aborto (Argentina)», CLACAI, 2007, en: <www.clacai.org/home/aborto>.

Periódicos

- Argenpress.info*, marzo de 2009, en: <<http://www.argenpress.info/2009/03/argentina-mendoza-un-drama-social-en-la.html>>.
- Clarín*, Buenos Aires, 28 de junio de 2008.
- Página 12*, Buenos Aires, 2 de junio de 2007.
- Página 12*, Buenos Aires, 10 de abril de 2008.

SILJE LUNDGREN*

Igualdad y complementariedad. Ideales de género en la vida cotidiana y el discurso estatal cubano

Existe un inmenso cuerpo de literatura sobre «mujeres en Cuba». Uno de los temas principales durante la última década, en la investigación dentro y fuera de Cuba, aborda los cambios en las relaciones de género después de la crisis económica de los años 90. El enfoque en las reformas legislativas dirigidas a un cambio de la situación de las mujeres en el país, corre el riesgo de reforzar la separación entre el discurso estatal y los ideales de género en la vida cotidiana, y las aparentes contradicciones que esta separación conlleva. Este artículo pretende analizar la dinámica entre estos dos niveles a fin de entender el discurso estatal cubano en relación a su contexto generizado.

«Una Revolución dentro de otra revolución». Así definió Fidel Castro en 1966 el proceso de reformas para cambiar la situación de la mujer en Cuba después de la revolución de 1959 (Castro, 2006). En este artículo elaboraré mi interpretación de este enunciado.

Existe un inmenso cuerpo de literatura sobre «mujeres en Cuba». Uno de los temas principales durante la última década, tanto en la investigación publicada dentro como fuera de Cuba, aborda los cambios en las relaciones de género después del Período Especial, la crisis económica de los años 90 (Aguilar, Popowski y Verdeses, 1996; Holgado, Fernández, 2000; Núñez Sarmiento, 1993; 2001; Pérez Izquierdo, 2003; Pearson, 2001; Vasallo Barrueta, 1997; 1999; 2004; Toro-Morn, Roschelle *et al.*, 2002).

Además, la investigación publicada en Cuba ha dedicado mucha atención a relaciones de género y relaciones familiares (Álvarez Suárez, 2000;

* Doctoranda en Antropología Social, Universidad de Uppsala, Suecia.

Álvarez Suárez y Catasús Cervera, 1994; Álvarez Suárez, Díaz, 1996; Arés, 1990; 1997; 1998; 2006; Benítez Pérez, 1999; 2003; Catasús Cervera, 1999; Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, 2001; VVAA, 1992; Díaz Tenorio, 2001; Pedroso, 2000; Reca, 1990; Vera Estrada, Díaz Canals, 2008), diferencias entre mujeres (Fernández Rius, 2000; Núñez Sarmiento, 2004; Pérez Rojas y García, 1997; 1999), mujer y poder (Álvarez Suárez, 1999; Echevarría León, 2004; Echevarría León, Gutiérrez y Togores, 2004), el papel de las mujeres en la historia cubana y en movimientos revolucionarios (González Pagés, 2001 a; 2003 a). Existe también un nuevo cuerpo de investigación sobre masculinidades (González Pagés, 2001 b; 2003 b; Sierra Madero, 2002; 2003; 2006).

En la investigación publicada fuera de Cuba, algunos temas principales han sido las reformas legislativas sobre los derechos de las mujeres durante el proceso post 1959, y sobre todo se ha dedicado mucha atención a analizar el Código de Familia del año 1975 (Bengelsdorf, 1988; DuMoulin y Largaia, 1986; Rosendhal, 1992; Safa, 2005; 2009; Shayne, 2004; Smith y Padula, 1996; Smith, 1992; Stone, 1981; Stubbs, 1994; Withers Osmond, 1991; Zubieta, 2002). En los análisis de este proceso, se ha investigado el papel de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) (Lutjens, 1995; Fleites-Lear, 2006; Shayne, 2004; Smith, Padula, 1996), la relación entre la Revolución y el feminismo (Aguilar, Chenard, 1994; Bengelsdorf, Stubbs, 1992; Domínguez, 1987; Lutjens, 1995; Randall, 1972; 1974; 1992; Randall y Janda, 1981; Shayne, 2004), y mujeres en posiciones políticas en Cuba (Luciak, 2005; 2007).

En mi opinión, el enfoque en las reformas legislativas dirigidas explícitamente hacia un cambio de la situación de las mujeres en el país, reflejado en mucha de esta literatura, corre el riesgo de reforzar la separación entre el discurso estatal y los ideales de género en la vida cotidiana, y las aparentes contradicciones que esta separación conlleva. Este artículo pretende analizar la dinámica entre estos dos niveles a fin de entender el discurso estatal cubano en relación a su contexto generizado.

Se hace necesaria aquí una nota reflexiva sobre la formulación de un problema de investigación. Con razón, la politóloga Sheryl Lutjens ha observado que gran parte de la literatura e investigación sobre las mujeres en Cuba publicada fuera del país, pone el foco en la ortodoxia política e ignora así los logros substanciales creados (Lutjens, 1995). En

este sentido, no está de más aclarar que mi intención no es evaluar la implementación de políticas públicas y/o leyes relacionadas con la política de género en Cuba —que sin dudas son de una radicalidad destacable—. La pregunta en cuestión tiene que ver con el marco de posibilidades creado en la relación dinámica entre discurso estatal y vida cotidiana, es decir, entre el discurso estatal de igualdad y cómo las relaciones de género son, efectivamente, vividas.

Mi análisis se basa en un proyecto de doctorado sobre género y sexualidad en Cuba. Parto de un estudio de la literatura mencionada anteriormente y de mi propio material empírico. Este material fue recopilado durante dos trabajos de campo en la Ciudad de La Habana en el período 2004-2006, de un total de diez meses, los cuales fueron una continuación de un trabajo de campo del año 2002 de siete meses (en el cual se basó mi tesis de maestría). El material utiliza métodos de observación participante y recoge 50 entrevistas grabadas, tantos individuales como de grupo, con mujeres y hombres de diversas edades sobre temas de género y sexualidad.

1. Definición de la política de igualdad

La investigación sobre lo que aquí nombraré la política de igualdad cubana sugiere que esta está basada en teoría clásica marxista, según la cual, la emancipación de las mujeres se alcanza a través de la satisfacción de necesidades básicas por parte del Estado, la socialización de responsabilidades domésticas tradicionalmente atribuidas a las mujeres, su acceso a la esfera pública (legislación, acceso laboral) y la educación sexual (Stone, 1981; Stubbs, 1994; Molyneux, 1990). La retórica oficial ha cambiado, de hablar de «incorporar a las mujeres» en la esfera laboral (1966), para pasar luego a enfocarse en la «representación» y «participación» de las mujeres (1974-), hasta finalmente identificar la «igualdad de mujeres» o «plena igualdad» (1975-) como objetivo de la política pública (Luciak, 2005). En este contexto, es importante anotar que el concepto de igualdad en Cuba no connota similitud, sino que se refiere a igualdad de derechos y oportunidades o igualdad formal.

La política cubana ha puesto el énfasis en incorporar a las mujeres a la fuerza laboral, con el argumento de que así se logra su independencia económica (DuMoulin y Larguía, 1986; Shayne, 2004; Stone, 1981).

Las responsabilidades familiares y domésticas de las mujeres se identificaron como obstáculos para realizar esta política (Stone, 1981; King, 1977). Los costos de socializar este trabajo y dejarlo a la responsabilidad del Estado rápidamente resultaron demasiado altos (Smith y Padula, 1996). La solución fue crear el Código de Familia de 1975 (Nazzari, 1983), en el que se declara que los cónyuges «deben atender al mantenimiento del hogar y a la formación integral de los hijos mediante el esfuerzo común» (Capítulo IV, Artículo 36, Constitución de la República de Cuba, 1992). Algunos autores han sugerido que a través del diseño del Código de Familia se reforzó el ideal de la familia nuclear como ingrediente fundamental de la sociedad (Stubbs, 1994; también Gotzkowitz y Turits, 1988). Esto lo ejemplifican con las afirmaciones de Blas Roca, en aquel momento director de la Comisión de Asuntos Jurídicos que gestó el Código de Familia, sobre el socialismo como el protector de la familia (Roca Calderío, 1961, citado en Gotzkowitz y Turits, 1988). Estos autores añaden que hay que interpretar estas afirmaciones en relación con la propaganda contrarrevolucionaria del período que decía que el Estado socialista cubano les robaba los bebés a los padres (Gotzkowitz y Turits, 1988). Otros investigadores señalan que el Código de Familia nunca fue interpretado como una ley intervencionista; en cambio, se creó como un conjunto de normas dirigidas a influir, en el comportamiento familiar (Bengelsdorf, 1988; Gotzkowitz y Turits, 1988).

El énfasis en incorporar a las mujeres a la fuerza laboral se ha enfocado en crear nuevos roles para las mujeres como trabajadoras fuera de la esfera doméstica. En términos de Pierre Bourdieu (2001), podríamos argumentar que este proceso ha «rehistorizado» y «desnaturalizado» los roles tradicionales de la mujer, que ya no aparecen como ahistóricos y naturales (Ídem). Partiendo de su análisis podríamos establecer que este proceso, hasta cierto punto, ha desmantelado los mecanismos históricos de naturalización y eternización de los roles de género y ha reconstruido «la historia del trabajo histórico de deshistorización» a través de la construcción de nuevas definiciones de los roles de género (Ídem).

Un efecto de este trabajo de reconstrucción es, según Bourdieu, que la dominación masculina deja de imponerse con la transparencia de algo dado por sentado (Ídem). En mi interpretación del caso cubano, este efecto se refleja, en la vida cotidiana, en la fuerte normatividad del principio de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Estas

normas explícitas se apoyan en una definición de igualdad centrada en la idea de igualdad formal ante la ley. En ese sentido, en un nivel explícito, hay un engranaje casi perfecto entre el discurso estatal sobre igualdad y las normas de igualdad de género en la vida cotidiana, en lo relativo a las definiciones, explicaciones y valoraciones de ellas.

2. Complementariedad de género

Como mencioné antes, Rosendahl sugiere que el concepto de igualdad en Cuba no se define como similitud. Por tanto, esta normatividad de igualdad de derechos y oportunidades no necesariamente se contradiría con el hecho de que los ideales de género de la vida cotidiana estén basados en una idea de complementariedad de género.

Para ejemplificar lo que interpreto como ideas de complementariedad de género, utilizo aquí el trato de la maternidad como clave en la construcción de la feminidad. En mi interpretación, la madre, su trabajo reproductivo y sacrificio por otros, se manifiestan de formas sacralizadas, tanto en la vida cotidiana como en el discurso oficial. Por ejemplo, el Día de las Madres se celebra con regalos y atención, tanto entre la población como en galas oficiales transmitidas por la televisión estatal. En ambos casos, se parece mucho a la atención recibida por las mujeres el 8 de Marzo, Día Internacional de la Mujer. Una interpretación de esta similitud sería que homenajear a las mujeres como mujeres implica o iguala homenajearlas como madres.

Existen otros ejemplos de cómo se ha ensalzado la importancia de la mujer como madre durante el proceso revolucionario, paralelamente a la creación de la idea de mujer como mujer trabajadora. En un discurso de 1975, Fidel Castro explicó que las mujeres son «las criadoras por excelencia de los seres humanos» y que, por eso, «las mujeres merecen consideraciones especiales dentro de la sociedad» (Holgado Fernández, 2000). Durante mi estancia en La Habana en el año 2002, el 8 de marzo se homenajeo con medallas a las madres y esposas de los «Cinco héroes» (nombre oficial de un grupo de cubanos, presos en Estados Unidos). Hasta su renuncia al cargo de presidente, en febrero de 2008, Fidel Castro mismo publicaba las cartas de pésame dirigidas a colegas revolucionarios después de la muerte de sus madres (Castro Ruz, 2008: nota de condolencia por la muerte de la madre de Carlos Lage).

Otros ejemplos de lo que aquí he nombrado ideales de complementariedad de género se ven reflejados en leyes de protección a la mujer. La Constitución cubana establece que el «Estado concede a la mujer trabajadora licencia retribuida por maternidad, antes y después del parto, y opciones laborales temporales compatibles con su función materna» (Capítulo VI, Artículo 44, Constitución de la República de Cuba, 1992). Históricamente se han establecido listas de trabajos no adecuados para mujeres con el argumento de proteger sus funciones reproductivas (Holgado Fernández, 2000; Smith y Padula, 1996).

La celebración de ideales de complementariedad de género también se refleja en la atribución de un papel especial a las mujeres en el proceso revolucionario. En su discurso del 8 de marzo de 2005, Fidel Castro señaló que hay que reconocer el papel importante que han jugado las mujeres en Cuba, quienes han «dignificado a nuestra Revolución» (Castro, 2005). En los programas de televisión para conmemorar el día de la fundación de la FMC, el 23 de agosto de 2006, las mujeres eran nombradas con términos poéticos: «Nadie duda que sean fuertes pero, por supuesto, también son dulces y sensibles» (Cubavisión, 2006 a). En la misma noticia, las mujeres eran homenajeadas como revolucionarias rebeldes y como bellas flores.

Como es sabido, desde la crisis económica de los años 90, las condiciones materiales, entre ellas la situación de la vivienda, han empeorado significativamente. Esto refuerza la práctica de familias extendidas. Las madres trabajadoras dependen de familiares femeninas para el cuidado de sus hijos y a menudo prefieren esta opción en lugar de dejar a sus hijos en guarderías infantiles. Contar con esta posibilidad de ayuda familiar puede ser clave para la decisión de tener un hijo (Holgado Fernández, 2000). Además, existe abundante investigación sobre las nuevas dificultades para realizar el trabajo reproductivo y doméstico, provocadas por la escasez material después de la crisis económica. Las condiciones han hecho que este ahora consuma más tiempo y sea más difícil de combinar con el trabajo asalariado (Aguilar, Popowski y Verdeses, 1996; Holgado Fernández, 2000; Pérez Izquierdo, 2003; Núñez Sarmiento, 1993; Pearson, 2001; Toro-Morn, Roschelle y Facio, 2002; Vasallo Barrueta, 1997 a; 1999; 2004).

Una expresión popular es que, en esta situación, las mujeres se han vuelto «magas» en la casa. Se enfatiza que las mujeres son las «heroínas»

del Período Especial y que se han sacrificado «para que sobreviva el proyecto revolucionario en el que han participado» (López Vigil, 1998). Esta imagen de la mujer como «sostén de la nación» (Holgado Fernández, 2000) y como salvadora del proyecto socialista, subraya el «deal» trabajo reproductivo de las mujeres. Ejemplo de ello es la reforma introducida por Fidel Castro el 8 de marzo de 2005 de vender ollas de presión y ollas arroceras a un precio subvencionado (junto con otros equipos eléctricos también subvencionados). Esta reforma fue presentada, y recibida, como una medida positiva e importante para las mujeres. Por lo tanto, a pesar de la legislación que establece que el trabajo doméstico debe ser compartido entre los cónyuges, también el discurso estatal presupone que este cae principal, si no exclusivamente, sobre las mujeres.

Otra interpretación sería que se reconoce que los roles tradicionales de género se han fortalecido con los cambios en las condiciones materiales después de la crisis económica, y que estas nuevas condiciones han creado obstáculos en la realización o implementación de las políticas nacionales de igualdad de género. Por ejemplo, el porcentaje de mujeres en posiciones políticas en todos los niveles del poder popular disminuyó durante y después de la crisis (Shayne, 2004; Luciak, 2005). En las últimas elecciones se ha enfatizado en la importancia de votar por las candidatas y corregir las estadísticas asimétricas en las asambleas populares. No se practica un sistema de cuotas de mujeres, pero sí medidas de discriminación positiva para asegurar una alta representación de candidatas femeninas a nivel de la asamblea nacional (Luciak, 2005; 2007). (A su vez, en los niveles más altos de toma de decisiones —el Consejo de Estado y el Comité Central del Partido Comunista de Cuba [PCC]—, el porcentaje de mujeres nunca ha excedido el 20 %, y en el Buró Político, la instancia ejecutiva superior del PCC, en la actualidad dos de los veinticuatro miembros son mujeres [Luciak, 2005]).

Con respecto a la entrega de ollas y arroceras subvencionadas —realizada entre 2005 y 2006—, durante mi trabajo de campo en el año 2006, surgió la interpretación de que la medida ilustraba que «la Revolución defiende a las mujeres». Esta misma idea se me presentó en muchas ocasiones sobre la norma y práctica del sistema jurídico de otorgar la custodia de los hijos a la mujer después de una separación. Esto se interpretaba como un «derecho de la mujer», basado en su papel como madre. En otras palabras, estos pequeños ejemplos de ilustraciones populares de cómo la Revolución prioriza y defiende a las mujeres están

formulados específicamente en términos de roles de género donde el rol de la mujer es el de cuidadora y madre.

Aquí sería interesante mencionar también el decreto del año 2003 que establece la licencia retribuida para los padres que necesitan cuidar de sus hijos (Ley 234 del Consejo de Estado, ver Pagés, 2005). El decreto refleja el trabajo y el debate a nivel nacional de la FMC (Luciak, 2005). Este decreto podría establecer un punto de conexión interesante entre el discurso estatal y la vida cotidiana. Paralelo a su introducción, se transmitieron programas y anuncios educativos en televisión que hacían hincapié en el papel activo que deben jugar los padres en el cuidado de los hijos. Sin embargo, una evaluación realizada en 2007 sobre el decreto de licencia por paternidad mostró que solo 17 padres se habían acogido a este derecho y se consideró que esto se debía al desconocimiento de la ley (Lotti y otras, 2007). Durante mi trabajo de campo en 2006, pregunté a varias personas sobre el decreto: nadie lo conocía, pero reaccionaron favorablemente cuando se enteraron. No obstante, al mismo tiempo se preguntaron: «¿Quién traería entonces el dinero a la casa?». Esto refleja la combinación de una realidad económica generizada, condiciones materiales dentro de las cuales se ha reforzado la responsabilidad doméstica de las mujeres, e ideales de complementariedad que atribuyen un rol simbólico de proveedor al hombre. La consecuencia de esta combinación es que no se espera o supone que reformas como el Código de Familia o la licencia por paternidad se realicen en la práctica a nivel individual.

Como es evidente en este caso, la política interactúa con ideales de género de la vida cotidiana y cambios en las condiciones materiales. En este sentido, los niveles aparecen entrelazados: las normas explícitas de igualdad del discurso oficial se reflejan en una fuerte normatividad del ideal de igualdad de oportunidades en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, ideales de complementariedad de género en la vida cotidiana se reflejan en valores implícitos y explícitos en el discurso oficial, celebran la posición y contribución especial de la mujer. Así, reformas basadas en el papel de la mujer como madre se interpretan como una defensa de la mujer, al mismo tiempo que el decreto de licencia por paternidad se valora como correcto y positivo pero difícil de realizar en la práctica.

Por tanto, al mismo tiempo que el discurso estatal rehistoriza y desnaturaliza papeles de género, se podría decir que reproduce y romantiza ideales de complementariedad. Resulta interesante que estas diferentes

normatividades no se experimentan como contradictorias. Un análisis del carácter generizado del proceso revolucionario puede ayudar a explicar esta aparente paradoja.

3. Poder y liderazgo masculino

La antropóloga sueca Mona Rosendahl ha analizado la ideología socialista cubana como una «ideología hegemónica», al aplicar el concepto de Antonio Gramsci (Rosendahl, 1997). Es decir, las estructuras y organizaciones socialistas dominan la sociedad, no se puede evitar ser afectado por ellas, y el espacio para generar alternativas es limitado (Ídem). Rosendahl analiza la importancia de la retórica en la creación del sistema político cubano, citando el análisis de la antropóloga Katherine Verdery del socialismo y postsocialismo en Europa del Este, sobre el lenguaje como vehículo a través del cual líderes socialistas esperaban formar conciencia y subjetividad y producir efectos ideológicos (Ídem). Este análisis nos da una clave para entender la importancia y el carácter normativo de conceptos como «igualdad», y su relación con normas de género que se centran en la idea de complementariedad.

Analizando el discurso estatal cubano «hegemónico» desde una perspectiva de género, Rosendahl argumenta que en Cuba los ideales de género masculinos tradicionales son muy similares a los ideales del revolucionario (Ídem). Ideales socialistas de fuerza, audacia, responsabilidad, iniciativa y coraje se corresponden con ideales masculinos, de modo tal que en muchas circunstancias ser un buen revolucionario es lo mismo que ser un buen hombre (Ídem).

Esto se relaciona con lo que investigadoras cubanas formulan como una percepción social que le atribuye una cara masculina al liderazgo (Álvarez Suárez, 2000, citada en Luciak, 2005). Rosendahl describe cómo mujeres en posiciones de poder a veces son miradas con sospecha por tener características «masculinas» (Rosendahl, 1997). Bourdieu formula esta percepción de género del liderazgo como un callejón sin salida para las mujeres: si se comportan como hombres pierden el atributo de «feminidad» y si se comportan como mujeres parecen incapaces e inadecuadas para el trabajo (Bourdieu, 2001). En términos de Rosendahl: «Que un líder cubano sea maternal o suave es impensable» (Rosendahl, 1997, mi traducción).

Esto crea un contexto para analizar la combinación de, por un lado, el discurso estatal sobre igualdad que desnaturaliza y rehistoriza los roles de género y, por otro lado, la celebración oficial de ideales de género de complementariedad. Las normas explícitas de igualdad, tanto en el discurso oficial como en la vida cotidiana, se pueden interpretar como símbolos clave dentro de la normatividad del discurso hegemónico. Al mismo tiempo, y aplicando de nuevo términos de Bourdieu, este discurso institucionaliza la distinción de género, lo cual conlleva su incorporación y naturalización. Así, la diferencia complementaria de género aparece como normal, natural, evidente, como inscrita «en el orden de las cosas» (Bourdieu, 2001). Esta naturalización implica una normatividad de género que delimita la negociación explícita. La complementariedad naturalizada se experimenta como dóxica, lo cual implica que no necesita ser explicada ni legitimada, ya que es legítima (Bourdieu, 1977). Así, estas diferentes normatividades coexisten y no se experimentan como contradictorias. Se crea un espacio específico dentro del que se visibilizan y negocian roles de género, mientras que la complementariedad naturalizada no se cuestiona.

Se podría refutar, en contra de mi argumento, que el discurso estatal cubano es muy complejo, está en proceso de cambio constante y contiene diferentes actores con disímiles, y a veces contradictorias, agendas, como el Partido Comunista, la Federación de Mujeres, el Centro de Educación Sexual, etcétera. Si bien este argumento es válido, existe un discurso hegemónico que funciona como marco dentro del cual se negocia y se produce el cambio. Esto conlleva un análisis de la relación entre las posibilidades imaginadas y las nociones normativas de género.

La hegemonía y la naturalización crean lo que Bourdieu denomina «permanencia en y por el cambio» (Bourdieu, 2001). Esto no debe interpretarse como una eternización o esencialización de las relaciones de género. Bourdieu enfatiza la existencia de un espacio para la lucha cognitiva sobre los significados de la realidad (Ídem). Estos significados nunca quedan eternamente determinados, lo cual deja espacio para la resistencia contra los efectos de la imposición simbólica (Ídem). El cuestionamiento está limitado por las nociones naturalizadas. La creación de nociones alternativas implicaría romper con la doxa, lo que no necesita explicación o legitimación; sería necesario pensar lo no pensado, formular lo no formulado, cuestionar lo que aparece como evidente o

natural e identificar los esquemas de pensamiento y acción desde los cuales la realidad es percibida (Bourdieu, 1977).

4. Conclusiones reflexivas

Coincido con Fidel Castro en que se ha dado otra revolución —la de la igualdad entre hombres y mujeres— *dentro del marco* de la Revolución. En ese marco existen nociones de género basadas en ideales de complementariedad. Por tanto, los cambios han estado y están limitados por esas mismas nociones y por el contexto material dentro del cual se han implementado. Las normas que emanan de la retórica de igualdad, por un lado, y del principio de complementariedad por otro, no se experimentan como contradictorias o paradójicas.

Debemos además ser conscientes de que la definición de un problema de investigación inevitablemente se cruza con el objeto o sujeto estudiado (Egeland, 2005). Los criterios que aplicamos para definir el objeto bajo estudio también implican su creación. La definición del problema de investigación requiere una posición reflexiva que necesariamente incluye ser consciente de la propia intervención en este. Los/as investigadores/as corremos el riesgo de reproducir discursos de género hegemónicos cuando definimos nuestro objeto de análisis (Ídem). Este artículo, por su definición del problema y presentación de una estructura coherente de niveles y normatividades, corre el riesgo de reificar, y así reproducir, los discursos e ideales analizados. Su razón de ser estaría solo en la distancia analítica potencial que podría crear para comprender la dinámica de este complejo fenómeno.

Referencias

- AGUILAR, A. y A. CHENARD: «Is There a Place for Feminism in the Revolution?», en: G. Küppers (ed.): *Compañeras: Voices from the Latin American Women's Movement*, Latin American Bureau, London, 1994: 102-110.
- AGUILAR, C., P. POPOWSKI y M. VERDESES: «Mujer, Período especial y vida cotidiana», *Temas*, La Habana, 1996; 5: 11-15, ene.-mar.
- ÁLVAREZ SUÁREZ, M.: «Mujer y poder en Cuba», *Temas*, La Habana, 1998; 14: 13-25, abr.-jun.

- ÁLVAREZ SUÁREZ, M.: *Situación de la niñez, la adolescencia, la mujer y la familia en Cuba*, FMC, UNICEF, La Habana, 2000.
- ÁLVAREZ SUÁREZ, M. Y S. CATASÚS CERVERA: *La familia cubana: Composición, estructura y funciones*, Boletín ICAP, La Habana, 1994.
- ÁLVAREZ SUÁREZ, M. Y M. DÍAZ TENORIO: *La familia cubana: Situación actual y proposiciones para su fortalecimiento*, UNICEF-Cuba, La Habana, 1996.
- ARÉS, PATRICIA: *Mi familia es así*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
- : «Estudio de la relación familia-sociedad en el sector privado de la economía emergente en Cuba», *Diversidad y complejidad familiar en Cuba*, CEDEM, ITEF, La Habana, 1997.
- : «Familia, ética y valores en la realidad cubana actual», *Temas*, La Habana, 1998; 15: 57-64.
- : «La familia cubana en el contexto latinoamericano actual», *Didajé*, 2006; 2: 30-50.
- BENGELSDORF, C.: «On the Problem of Studying Women in Cuba», en A. Zimbalist (ed.): *Cuban Political Economy. Controversies in Cubanology*, Westview Press, Boulder, 1988.
- BENGELSDORF, C. Y J. STUBBS: «Introduction to Part 3», en S. Halebsky y J. M. Kirk (eds.): *Cuba in Transition. Crisis and Transformation*, Westview Press, Boulder, 1992.
- BENÍTEZ PÉREZ, M. E.: *La familia cubana en la segunda mitad del siglo XX*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2003.
- : *Panorama socio-demográfico de la familia cubana*, Editorial Gente Nueva, La Habana, 1999.
- BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press Cambridge, 1977.
- : *Masculine Domination*, Polity Press, Cambridge, 2001.
- CASTRO RUZ, FIDEL: «Discurso en el evento televisado de la celebración del Día Internacional de la Mujer», Cubavisión, 8 de marzo de 2005, La Habana.
- : *Mujeres y revolución, 1959-2005*, 1ra. ed., FMC, Editorial de la Mujer, La Habana, 2006.
- : «Se nos fue Iris Dávila», 21 de enero de 2008, en: <<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2008/esp/210108e.html>>.
- CATASÚS CERVERA, S.: «Género, patrones reproductivos y jefatura de núcleo familiar por color de la piel en Cuba», Seminario General de la Red de Estudios de Población Alfapop *Temas de población latinoamericanos*, 8-12 de febrero de 1999.

- CENTRO DE INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS Y SOCIOLÓGICAS (CIPS): *Familia y cambios socioeconómicos a las puertas del nuevo milenio*, La Habana, 2001.
- CUBAVISIÓN: Noticiero de la 1 pm, 23 de agosto de 2006, La Habana (a).
- : Noticiero de las 8 pm, 23 de agosto de 2006, La Habana (b).
- DÍAZ TENORIO, M.: «La familia cubana ante la crisis de los 90», *Páginas de Lectura CLACSO*, 2001, en <www.clacso.org.ar>.
- : *Acerca de la familia cubana actual*, Editorial Academia, La Habana, 1993.
- DÍAZ TENORIO, M., A. DURÁN GONDAR Y E. CHÁVEZ NEGRÍN: «La familia cubana: Realidades y proyección social», en I. Muñoz Vítores (ed.), *Diversidad y complejidad familiar en Cuba*, Centro de Estudios Demográficos, Instituto Iberoamericano de Estudios sobre Familia, La Habana, 1999: 53-67.
- DÍAZ VALLINA, E.: «La mujer revolucionaria en Cuba durante el período insurreccional. 1952-1958», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, San Juan, 1997; 3.
- DOMÍNGUEZ, V. R.: «Sex, Gender and Revolution: The Problem of Construction and the Construction of a Problem», *Cuban Studies*, 1987; 17: 3-23.
- DUMOULIN, J. E I. LARGUIA: «Women's Equality and the Cuban Revolution», en J. Nash and H. Safa (eds.): *Women and Change in Latin America*, Bergin & Garvey Publishers, Massachusetts, 1986: 344-368.
- ECHEVARRÍA LEÓN, D.: «Mujer, empleo y dirección en Cuba: algo más que estadísticas», en VVAA: *Crisis, cambio económico y subjetividad de las cubanas*, La Habana, Editorial Félix Varela, La Habana, 2004: 71-79.
- ECHEVARRÍA LEÓN, D., O. GUTIÉRREZ Y V. TOGORES: «Empoderamiento femenino en Cuba: Situación actual y estudios sobre el tema», *Latin America Academic Training (ALFA)*, *Empoderamiento de las Mujeres*, November, 15-21 2004, School of Management, University of Turin, Turin, 2004.
- EGELAND, C.: «Sexing-Up the Subject. An Elaboration of Feminist Critique as Intervention», *European Journal of Women's Studies*, 2005; 12 (3): 267-280.
- FERNÁNDEZ RIUS, L.: «Roles de género y mujeres académicas», *Revista de Ciencias Sociales*, 2000; 88: 63-75.
- FLEITES-LEAR, M.: *Dentro de la «tierra del Hombre Nuevo»: la Federación de Mujeres y el discurso de la Nueva Mujer en la revista cubana Mujeres*, [s. n], [s. l.], 2006.

- GARCÍA PÉREZ, G. M.: «Armed Struggle, Workers and Guerrilla War», en L. Reine (ed.): *Insurrection and Revolution, Armed Struggle in Cuba, 1952-1959*, Reiner Press, Colorado [s. f.].
- GONZÁLEZ PAGÉS, J. C.: *El feminismo cubano en el siglo XIX, ¿tendencia o movimiento?*, Editorial de la Mujer, La Habana, 2001 (a).
- : «Homosexualidad, travestismo, feminismo y construcción de la masculinidad en Cuba», *Memoria del taller «Mujeres del siglo XIX»*, Cátedra de la Mujer, Universidad de La Habana, La Habana, 2001 (b).
- : *En busca de un espacio: Historia de mujeres en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2003 (a).
- : «Macho, varón, masculino, y... ¿el otro lado de una historia?», *A Primera Plana. Revista de Género y Comunicación*, 2003 (b).
- GOTZKOWITZ, L. Y R. TURITS: «Socialist Morality: Sexual Preference, Family, and State Intervention in Cuba», *Socialism and Democracy*, 1988; 6: 7-29.
- HOLGADO FERNÁNDEZ, I.: *¡No es fácil!: mujeres cubanas y la crisis revolucionaria*, Icaria, Barcelona, 2000.
- KING, M.: «Cuba's Attack on Women's Second Shift 1974-1976», *Latin American Perspectives*, 1977; 4 (1/2 «Women and Class Struggle»): 106-119.
- LÓPEZ VIGIL, M.: «Cubanas: trazos para un perfil, voces para una historia», *Envío*, 1998; 200.
- LOTTI, A. M., M. DE LAS NIEVES GALÁ, L. REY, E. PALMARES, Y R. RODRÍGUEZ: «¿Licencia de paternidad?», en: <http://www.trabajadores.cu/materiales_especiales/suplementos/mundo-laboral/seguridad-social-1/bflicencia-de-paternidad> (02/01/2007).
- LUCIAK, I. A.: «Party and State in Cuba: Gender Equality in Political Decision Making», *Politics & Gender*, 2005; 1 (1): 241-263.
- : *Gender and Democracy in Cuba*, University Press of Florida, Gainesville, 2007.
- LUTJENS, S. L.: «Reading between the Lines: Women, the State, and Rectification in Cuba», *Latin American Perspectives*, 1995; 22 (2 «Women in Latin America»): 100-124.
- MOLYNEUX, M.: «The «Woman Question» in the Age of Perestroika», *New Left Review*, 1990; 183: 23-49.
- : *State, Gender and Institutional Change in Cuba's «Special Period»: The Federación de Mujeres Cubanas*, London, [s. n.], [s. f.].
- NAZZARI, M.: «The «Woman Question» in Cuba: An Analysis of Material Constraints on Its Solution», *Signs*, 1983; 9 (2): 246-263.

- NÚÑEZ SARMIENTO, M.: «La mujer en el Período Especial», *Revista América Latina*, 1993; [s. n.]: 66-72.
- : «Estrategias cubanas para el empleo femenino en los noventa: un estudio con mujeres profesionales», *Papeles de Sociología*, 2001; 63/64: 141-170.
- : «Ideología de género entre profesionales cubanos», *Temas*, 2004; 37-38: 24-36.
- PAGES, R.: «En nombre del padre», *Granma*, La Habana, 9 de abril de 2005; en: <www.granma.cu/espanol/2005/abril/sabado9/16padre-e.html>.
- PEARSON, R.: «Reforma económica y empleo femenino en Cuba. Un análisis de género de la transición cubana de los noventa», en P. de Villota (ed.): *Globalización a qué precio. El impacto en las mujeres del Norte y del Sur*, Icaria Antrazyt, Barcelona, 2001.
- PEDROSO, T.: «Género y jefatura de hogar en Cuba en las investigaciones sobre la familia en Cuba», *Aportes para el debate de los Estudios de Género*, Editora Sibauste, Panamá, 2000.
- PÉREZ IZQUIERDO, V.: «Impacto del Período Especial en la vida cotidiana de la mujer cubana, en la década de los años 90», *Tribunal Internacional. Mujeres cubanas contra el bloqueo*, La Habana, 2003.
- PÉREZ ROJAS, N. Y M. GARCÍA: «Mujer de campo: Campesina, cooperativista y obrera-cooperativista cubana», en N. Pérez Rojas, E. González y M. García (eds.): *Mujer y Género: Potencial alternativo para los retos del nuevo milenio*, Universidad Centroamericana (UCA), Managua, 1997: 208-220.
- : «Algunas consideraciones sobre género y producción agraria en Cuba a través de estudios de caso», en N. Pérez Rojas, E. González y M. García (eds.): *Cambios tecnológicos, sustentabilidad y participación*, Equipo de Estudios Rurales, Universidad de La Habana, La Habana, 1999: 238-255.
- RANDALL, M.: *La mujer cubana ahora*, [s. n.], La Habana, 1972.
- : *Cuban Women Now: Interviews with Cuban Women*, Women's Press, Toronto, 1974.
- : *Gathering Rage: The Failure of Twentieth Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda*, Monthly Review Press, New York, 1992.
- RANDALL, M. Y J. JANDA: *Women in Cuba, Twenty Years Later*, Smyrna Press, New York, 1981.
- RECA, I. (ed.): *Análisis de las investigaciones sobre la familia cubana 1970-1987*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana [s. f.].

- ROCA CALDERÍO, B.: *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, [s. n.], La Habana, 1961.
- ROSENDAHL, M., «The Problems of Single Motherhood in Cuba», en S. Halebsky y J. M. Kirk (eds.): *Cuba in Transition. Crisis and Transformation*, Westview Press, Boulder, 1992.
- : *Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.
- SAFA, H.: «The Matrifocal Family and Patriarchal Ideology in Cuba and the Caribbean», *Journal of Latin American Anthropology*, 2005; 10 (2): 314-338.
- : «Hierarchies and Household Change in Postrevolutionary Cuba», *Latin American Perspectives*, 2009; 36 (164): 42-52.
- SHAYNE, J. D.: *The Revolution Question: Feminisms in El Salvador, Chile, and Cuba*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2004.
- SIERRA MADERO, A.: *La nación sexuada*, Editorial Gente Nueva, La Habana, 2002.
- : «La policía del sexo. La homofobia en Cuba en el siglo XIX», *Sexología y Sociedad*, 2003; 9 (21): 21-44.
- : *Del otro lado del espejo. La sexualidad en la construcción de la nación cubana*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2006.
- SMITH, L.: «Sexuality and Socialism in Cuba», en S. Halebsky y J. M. Kirk (eds.): *Cuba in Transition. Crisis and Transformation*, Westview Press, Boulder, 1992.
- SMITH, L. M. Y A. PADULA: *Sex and Revolution: Women in Socialist Cuba*, Oxford University Press, New York, 1996.
- STONE, E.: *Women and the Cuban Revolution. Speeches and Documents by Fidel Castro, Vilma Espín & Others*, Pathfinder Press, New York, 1981.
- STUBBS, J.: «Cuba: Revolutionizing Women, Family and Power», en B. J. Nelson y N. Chowdhury (eds.): *Women and Politics Worldwide*, Yale University Press, New Haven, London, 1994: 190-207.
- TORO-MORN, M. I., A. R. ROSCHELLE Y E. FACIO: «Gender, Work, and Family in Cuba: The Challenges of the Special Period», *Journal of Developing Societies*, 2002; 18 (2-3): 32-58.
- VASALLO BARRUETA, N.: «Reestructuración económica y cambio social: Su impacto en la mujer cubana», en P. Pérez Cantó: *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Dirección General de la Mujer, Consejería de Sanidad y Servicios Sociales, Comunidad de Madrid, Madrid, 1997: 29-41.

- : «La mujer cubana ante los cambios económicos; impactos en su subjetividad», en P. Pérez Cantó: *Hacia una mutación de lo social Europa-América Latina*, Zaragoza, Egido Editorial, 1999.
- : «Women's Daily Lives in a New Century», en M. Azicri y E. Deal (eds.): *Cuban Socialism in a New Century: Adversity, Survival and Renewal*, University Press of Florida, Gainesville, 2004: 84-99
- VERA ESTRADA, A. Y T. DÍAZ CANALS: «Family, Marriage, and Households in Cuba», en C. B. Hennon y S.M. Wilson (eds.): *Families in a Global Context*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2008: 465-491.
- VVAA: *Posibles impactos del Período Especial en la familia cubana*, Departamento de Estudios sobre Familia, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), La Habana, 1992.
- WITHERS OSMOND, M.: «Women Factory Workers in Contemporary Cuba: State Policies and Individual Perceptions», *International Review of Modern Sociology*, 1991; 21: 1-24.
- ZUBIETA, M. J.: *Madre patria/madre revolución: La maternidad en el discurso oficial de la Revolución Cubana y en tres cuentistas cubanas contemporáneas*, University of California Press, California, 2002.

ISABEL MOYA*

Alas desatadas**

Una aproximación desde el enfoque de género a la situación y condición de la mujer en el proceso de la Revolución Cubana

Es la convivencia de viejos y nuevos paradigmas de mujeres y hombres lo que tipifica las relaciones de género en la sociedad cubana a cincuenta años del triunfo revolucionario. Aunque el género alude a la relación dialéctica entre los sexos y no solo al estudio de la mujer y lo femenino, sino al de hombres y mujeres en sus relaciones sociales, en este trabajo se circunscribe el análisis al tratamiento del tema de la mujer dentro del ideario humanista de la revolución socialista en Cuba, aspecto que ha marcado raigalmente y de manera peculiar y novedosa el proceso de la Revolución Cubana.

*Porque cuando una mujer dice
que el sexo es una categoría política
puede dejar de ser mujer en sí
para convertirse en mujer para sí,
constituir a la mujer en mujer
a partir de su humanidad
y no de su sexo
[...]*

ROQUE DALTON, «Para un mejor amor»

La discusión comenzó cuando apenas caía la tarde y se prolongó hasta la llegada de la madrugada. Durante siete horas, Fidel Castro, comandante en Jefe del Ejército Rebelde y de las Milicias, debatió con su

* (Cuba). Directora de la revista *Mujeres* de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC).

** Versión reducida del artículo de igual nombre aparecido en *La Jiribilla*, <www.lajiribilla.cu/2009/n400_01.html>. Algunas de las ideas que aparecen en este ensayo fueron esbozadas por la autora en «Sobre una gorda sin sentimiento y otras hierbas», *Mirar de otra manera*, Cátedra de la Mujer, Universidad de La Habana, La Habana, 2008.

tropa sobre la entrega de armas a un destacamento formado por mujeres. Esa noche del 4 de septiembre de 1958 —en las inmediaciones del hospital de La Plata, en la Sierra Maestra— los argumentos contra la discriminación de la mujer, defendidos con vehemencia por Fidel, germinaron en la creación del Pelotón Mariana Grajales.

A estos hechos se refirió el líder de la Revolución Cubana en su primera alocución al pueblo el 1ro. de enero de 1959, en Santiago de Cuba, cuando enumeró los males que debían enfrentarse para la consecución de una sociedad justa: «Yo quería demostrar que las mujeres podían ser tan buenos soldados y que existían muchos prejuicios [...] en relación a la mujer, y que la mujer es un sector de nuestro país que necesita también ser redimido, porque es víctima de la discriminación en el trabajo y en otros aspectos de la vida» (Castro, 2006: 29).

La anécdota, por una parte, ilustra la prioridad del tema en la agenda de la Revolución Cubana, y por otra, marca una de las características que signan el proceso de lo que se ha llamado, en el contexto cubano, «la batalla por la igualdad de la mujer»: la voluntad política de equidad y las acciones para potenciar esta voluntad, se han desarrollado en un devenir donde cohabitan la participación y el protagonismo con la resistencia consciente y/o inconsciente, a nivel individual y social, al cambio.

Mujer, Revolución y estudios de género en Cuba: ¿cómo le entra el agua al coco?

El tema se ha investigado insuficientemente, aunque existe una tendencia creciente en la última década a los estudios de género. Se ha creado el Centro de Estudios de la Mujer de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), funcionan 30 Cátedras de la Mujer y la Familia, y hace algo más de dos años se cursa la maestría en Estudios de Género en la Universidad de La Habana.

Pero las investigaciones realizadas desde múltiples disciplinas —recomiendo, a los que quieran profundizar, el trabajo de la doctora Marta Núñez (2001) resultan parciales y no se han logrado sistematizar las particularidades del proceso cubano por una cultura de la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades entre mujeres y hombres.

Apenas hay estudios longitudinales que permitan establecer tendencias.¹ Abundante información se encuentra dispersa en informes y discursos. Existe también una producción realizada por investigadoras no cubanas, muchas de las cuales no se han publicado o dado a conocer en la Isla, con las que sería interesante establecer un diálogo crítico.

Me propongo en estas páginas un acercamiento, desde el enfoque de género, a la situación y condición de la mujer en el proceso de la Revolución Cubana; intento señalar algunos aspectos que considero claves y me detengo en otros controversiales.

Para ello me apoyo en la concepción de la categoría género (Gutiérrez, 1995) que remite a la desigualdad y la asimetría, socialmente plasmada en jerarquías, en dominación, en subordinación, en inclusiones o exclusiones y, en su extremo, en opresión. Remite, pues, a juegos de poder que para materializarse requieren de algo más que una lógica binaria estructuradora.

Aunque el género alude a la relación dialéctica entre los sexos y, por lo tanto, no solo al estudio de la mujer y lo femenino, sino al de hombres y mujeres en sus relaciones sociales, en este trabajo circunscribiré mi análisis específicamente al tratamiento del tema de la mujer dentro del ideario humanista de la revolución socialista en Cuba, un aspecto que, en mi opinión, ha marcado raigalmente y de manera peculiar y novedosa el proceso de la Revolución Cubana.

Intento de un diagnóstico

Es precisamente la convivencia de viejos y nuevos paradigmas de mujeres y hombres lo que caracteriza las relaciones de género en la sociedad cubana, cincuenta años después de la mítica discusión para crear un pelotón de mujeres en la Sierra Maestra. Pudiera tipificarse como un escenario paradójico y contradictorio cuyos márgenes no pueden apresarse.

La participación de la mujer en la vida económica, política y social del país, y el crecimiento a nivel individual y social en el proceso de reconceptualización y reconstrucción de lo considerado tradicionalmente como masculino y femenino, muestra incuestionables avances.

¹ Un esbozo de periodización puede encontrarse en la introducción a *Mujeres y Revolución*, realizada por Carolina Aguilar y Yolanda Ferrer.

Resulta imprescindible para entender la alta potenciación de las mujeres en la sociedad cubana que, según consta en el Plan de Acción Nacional de Seguimiento a la Conferencia de Beijing de la República de Cuba, el Estado:

en concordancia con su proyecto de justicia social, de democracia participativa y de lucha tenaz para eliminar toda forma de discriminación y opresión por razones de clase, género y raza, ha puesto en práctica desde 1959 su Estrategia Nacional de Desarrollo que comprende la ejecución en forma articulada y armónica, de los programas económicos y sociales; en tal sentido ha impulsado la creación y desarrollo de las bases económicas, jurídicas, educacionales, culturales y sociales que garanticen la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades a hombres y mujeres, transformando la condición de discriminación y subordinación a que secularmente había estado sometida la mujer cubana y promoviendo la eliminación de estereotipos sexuales tradicionales y la reconceptualización de su papel en la sociedad y en la familia (FMC, 2003).

He tratado de no dejarme seducir por las estadísticas para referirme a los cambios acaecidos en la vida de las mujeres, y detenerme más allá de las cifras, en una aproximación al análisis de los procesos que han propiciado los cambios, por lo que pueden aportar como experiencia y por lo que revelan en cuanto a los desafíos futuros. Sin embargo, la tentación es enorme porque los datos son impactantes:²

- Las mujeres constituían el 12 % de la fuerza laboral en 1953, hoy representan el 46 % del sector estatal civil.
- Constituían el 3 % de los graduados universitarios; hoy algo más del 60 % de los graduados y más del 62 % de la matrícula.
- Constituyen hoy el 51 % de los trabajadores de la ciencia y el 48 % de los investigadores directos.
- Conforman el 66 % de los profesionales y técnicos en el sector estatal civil.
- De 403 médicas en 1953, el 6.5 % de todos los médicos, en la actualidad resultan el 56 % y el 51.7 % de los colaboradores de la salud.

² Las cifras fueron tomadas del libro de estadísticas sobre la mujer en Cuba en proceso de publicación por el Centro de Estudios de la Mujer de la FMC y la Oficina Nacional de Estadísticas.

- Las diputadas constituyen el 43 % de los parlamentarios.
- Más del 70 % de los fiscales son mujeres.
- Ha aumentado en veinte años la esperanza de vida de las mujeres.

Sin embargo, estos datos deben verse en un entramado de relaciones socio-culturales y no asumirlos como una realidad homogénea. Ello permite una aproximación al tema en su complejidad y devela por qué aún queda un largo camino por recorrer para el logro de una verdadera cultura de la igualdad entre hombres y mujeres.

Recordemos que, como bien señala Judith Butler, mujer no es un significativo estable sino un problemático término que puede contener múltiples significados (Butler, 2001: 33). Una mirada a las cifras, a partir de una caracterización realizada por la doctora Patricia Arés (Más, 2007) —teniendo en cuenta las últimas tendencias en la combinación entre capital económico, cultural y social de la familia cubana—, permite esbozar tres corrientes principales que ilustran que estos altos niveles de participación se expresan de manera heterogénea. La doctora Arés tipifica tres grupos fundamentales:

- Grupo de mujeres profesionales que tienen un capital económico tal vez bajo, pero alto capital cultural, donde las mujeres de la generación del protagonismo están muy vinculadas a los proyectos sociales, y en el que las mujeres de la nueva generación han incorporado de forma diferente a la pareja, han postergado su maternidad y, a diferencia de la generación anterior, establecen mayor nivel de diálogo con la pareja. Las profesionales jóvenes de estas familias se van posicionando desde la jefatura del verdadero protagonismo, hay una reproducción del interés por el estudio y la superación profesional.
- Grupo de bajo nivel cultural, educacional y económico, caracterizado por familias monoparentales, con mujeres o madres solas al frente. Estas mujeres ejercen un protagonismo pero desde la precariedad; reproducen patrones de género estereotipados que parecían superados.
- Grupo de la llamada mediocracia: poder económico considerable, bajo potencial cultural, sin un compromiso social. La posición de la mujer es la de tener un patriarca que la mantenga, es el paradigma de la familia tradicional burguesa, no se ven adelantos en la posición de la mujer.

A esta caracterización debe sumarse que en muchas ocasiones la participación en la vida pública se realiza en condiciones de dobles y triples jornadas de trabajo para las mujeres. Siguen siendo ellas, de manera general, las responsables de las tareas domésticas, la educación de los hijos y el cuidado de los ancianos.

El proceso de cambios debemos contextualizarlo en el desafío que señalaba Rosa Luxemburgo: «Vincular la lucha cotidiana con el grandioso proyecto de una reforma del mundo, este es el gran problema que se plantea para el movimiento socialista» (Rensi, 1997).

Si bien es en las relaciones de pareja y en el hogar donde más se evidencian los rezagos de una ideología patriarcal, esta aún se manifiesta en los más variados aspectos de la vida social.

En ese sentido, uno de los desafíos cruciales de la actualidad en el espacio público está en la poca presencia femenina en los altos puestos de toma de decisiones. El propio presidente cubano, Raúl Castro, se ha referido a ello al afirmar, en una de sus intervenciones en el Parlamento: «Personalmente considero que es una vergüenza el insuficiente avance en esta materia en 50 años de Revolución, a pesar de que el 65 por ciento de la fuerza laboral técnica se compone de mujeres y que la ciudadanía forma un hermoso arco iris racial sin privilegios formales de tipo alguno» (R. Castro, 2009).

A nivel ideológico, se superponen las tradicionales visiones de lo considerado femenino y masculino con los nuevos modelos. Podríamos hablar de un híbrido en el que se están gestando, tal vez, los nuevos paradigmas. Me refiero, por supuesto, a tendencias, pues como en todo proceso social el espectro abarca desde los sujetos más apegados a la cultura patriarcal hasta los más transgresores de las asignaciones de género.

El Che escribía en su ya clásico *El socialismo y el hombre en Cuba*: «El cambio no se produce automáticamente en la conciencia, como no se produce tampoco en la economía. Las variaciones son lentas y no son rítmicas; hay períodos de aceleración, otros pausados e incluso, de retroceso» (Guevara, 1965).

No se pueden, por tanto, simplificar los procesos ideológicos y subjetivos que tienen su propia dinámica y que están condicionados por factores psicológicos, de clase, de raza, de orientación sexual, éticos, familiares, culturales y sociales. En este macrocontexto socio-cultural y

político hay que situar las concepciones de hombres y mujeres sobre masculinidad y feminidad y sus relaciones en Cuba.

Pero, ¿cómo se llegó hasta aquí?

Feminismo de verde olivo: una revolución dentro de otra Revolución

El espacio no me permite escribir sobre las pioneras del pensamiento y la práctica feministas en Cuba como Gertrudis Gómez de Avellaneda o Ana Betancourt, ni de sus seguidoras, como María Luisa Dolz, Mari-blanca Sabas Alomá, Camila Henríquez Ureña, Loló de la Torriente o Mirta Aguirre... (González, 2003). Aunque sí es preciso señalar que desde mediados del siglo XIX ellas vinieron conformando un ideario en el que se articuló lo más avanzado del pensamiento feminista de la época.

Ahora bien, la concepción teórico-política sobre el tema de la discriminación de la mujer en Cuba, si bien es expresión de ese ideario, no parte específicamente de él, sino de una doctrina que propone aunar el proceso emancipatorio de la nación con las especificidades de formas de opresión por motivos de clase, raza y sexo, entre otras. Esta concepción se resume en la conocida frase de 1966: «Este fenómeno de la mujer en la Revolución es una revolución dentro de otra Revolución» (F. Castro, 1966; 2006).

Un análisis con las actuales herramientas que ofrece la perspectiva de género a la Revolución y su política para potenciar la igualdad de derechos y oportunidades de las mujeres, devela algunas de sus características esenciales: el reconocimiento de la dimensión de clase, raza y género en el análisis de la situación y condición de las mujeres; la necesidad de políticas específicas y de formas de organización que permitan la reivindicación de sus intereses particulares; el necesario protagonismo femenino en su propia liberación articulado con los cambios sociales generales; la conciencia de la necesidad de realizar profundas transformaciones en las relaciones y los roles dentro del hogar.

Precisamente, la particularidad y el aporte del pensamiento de Fidel y de la práctica política cubana están dados en que —a diferencia de la concepción llevada a cabo en la Unión Soviética (URSS), después de que muriera Lenin, y extrapolada luego al llamado campo socialista, donde se afirmaba que el socialismo era tan liberador en sí mismo que,

en última instancia, eliminaría todas las desigualdades existentes—, en nuestro país se crearon políticas específicas para potenciar la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres.

Afirma Carolina Aguilar (1999) que en 1970, en ocasión de celebrarse en Moscú el Simposio Internacional para conmemorar el Centenario del Natalicio de Lenin, las participantes preguntaron a los funcionarios del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) al frente del trabajo político-ideológico, las proyecciones del Partido en relación con la discriminación de las mujeres, y estos dijeron que no eran necesarias, pues la liberación de la mujer llegaría con el socialismo desarrollado, por lo que en esos momentos la prioridad era el desarrollo del país.

Esta concepción ignora que ser mujer es una dimensión del ser humano de sexo femenino, pero sin dudas ser blanca o negra, obrera, intelectual, clase media o indigente signa, marca, define la manera en que en ese ser humano se construye el ser mujer y que se debe asumir esta diversidad.

Así que la desaparición de la explotación y la toma del poder revolucionario por sí mismo no significan que se hayan creado inmediatamente y de forma automática las condiciones para que las mujeres ocupen el lugar que les corresponde en la sociedad. La igualdad de derechos y oportunidades entre los hombres y las mujeres no pueden condicionarse a la creación de la base material, al desarrollo económico y social, sino que deben acompañarse del verdadero desarrollo de una cultura de la igualdad.

En el caso cubano, Fidel afirmaba en el muy temprano 1962:

Las mujeres dentro de la sociedad, tienen intereses que son comunes a todos los miembros de la sociedad; pero tienen también intereses que son propios de las mujeres. Sobre todo, cuando se trata de crear una sociedad distinta, de organizar un mundo mejor para todos los seres humanos; las mujeres tienen intereses muy grandes en ese esfuerzo, porque, entre otras cosas, la mujer es un sector que en el mundo capitalista en que vivíamos estaba discriminada. En el mundo que estamos construyendo, es necesario que desaparezca todo vestigio de discriminación de la mujer (F. Castro, 2006: 87).

Este es un tema muy debatido, pues hay quienes afirman que la Revolución Cubana no tenía un interés particular en la eliminación de la

discriminación de la mujer, sino que necesitaba su fuerza de trabajo y su participación en la defensa del proyecto social.

En mi opinión, es inconsistente establecer una relación dicotómica y excluyente entre la participación y defensa de la Revolución, por parte de las cubanas, y las reivindicaciones específicas de género. Este tipo de análisis presupone que los procesos sociales pueden estructurarse en un orden matemático e ignora que se realizan en un proceso dialéctico y sistémico donde se presuponen y relacionan de manera multidimensional.

La centralidad del asunto en la construcción de la sociedad socialista en Cuba se evidencia en otra afirmación de Fidel:

Cuando se juzgue a nuestra Revolución en los años futuros, una de las cuestiones por las cuales nos juzgarán será por la forma en que hayamos resuelto en nuestra sociedad y en nuestra Patria los problemas de la mujer, aunque se trate de uno de los problemas de la Revolución que requieren más tenacidad, más firmeza, más constancia y más esfuerzo (F. Castro, 2006: 173).

La aprobación de una «Resolución sobre el pleno ejercicio de la igualdad de la mujer» en 1975 en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, es un indicador también de esta centralidad ya mencionada. Por la riqueza que puede aportar al debate cito este fragmento de dicha Resolución, que se refiere, aunque no lo nombra de esa manera, a lo que los estudios feministas llaman la doble jornada: «El Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba proclama que es ineludible deber revolucionario, lograr la distribución equitativa entre los miembros de la familia de las inevitables labores del hogar. Es necesario que todos comprendan que esta es una cuestión que atañe no solo a las nuevas generaciones, sino a todos los integrantes de nuestra actual sociedad» (PCC, 1976). Esta declaración de principios fue a su vez plasmada en el Código de Familia aprobado ese mismo año.

Otro aspecto que tipifica el proceso cubano por la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades entre mujeres y hombres, fue la creación de la Federación de Mujeres Cubanas, presidida desde su fundación por una combatiente del llano y de la Sierra, Vilma Espín, en el propio año 1959 –constituida oficialmente el 23 de agosto de 1960–. Su nacimiento es una expresión del tratamiento particular, dentro de lo general, que se le brindó al tema de la mujer.

Esta fue la primera organización de masas creada en Cuba. Tal vez la frase del Che de que el ser humano es «el actor de ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo, en su doble existencia de ser único y miembro de la comunidad» (Betto, 2003), expresa mejor que cualquier enumeración de tareas y acciones la complejidad de los retos que ha tenido que asumir la Federación de Mujeres Cubanas en su misión de potenciar la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres.

Los aportes de Vilma y su pensamiento merecen una investigación en sí misma pues imprimieron un sello particular a la teoría y la práctica de la potenciación de la igualdad de la mujer. Ello se plasmó en la creación de los círculos infantiles, la educación sexual, la participación de la mujer en puestos de toma de decisiones. «La mujer ha encontrado la libertad en el socialismo, pero la libertad no solo significa ausencia de presiones, sino libertad de decidir. El derecho de hombres y mujeres a determinar su vida con libertad incluye el reconocimiento del mismo derecho para todos los demás» (Espín, 1984).

El amplio trabajo de base de la FMC, su labor en la elevación del nivel educacional, cultural, político, ideológico de las mujeres y su empeño por la incorporación de ellas a todos los ámbitos y niveles de la sociedad cubana se expresa en múltiples acciones de salud, educación, prevención y atención social, así como en las más diversas labores de cada comunidad.

El prestigio por su labor como interlocutora del gobierno en los asuntos relacionados con la mujer, su papel como propiciadora de la introducción de los asuntos relacionados con el género en la agenda institucional, junto al proceso de crecimiento individual de sus integrantes y de la propia organización posibilitó que la Federación de Mujeres Cubanas deviniera y fuera reconocida como mecanismo nacional del Estado cubano para el adelanto de la mujer.

Posee reconocimiento constitucional, personalidad jurídica propia y goza además de iniciativa legislativa. Su aval dentro de la sociedad civil cubana la ha dotado de la autoridad que le permite actuar e influir en las políticas, promulgación de leyes y decisiones gubernamentales.

Sin embargo, al cumplir cincuenta años de fundada, y con más de cuatro millones de afiliadas, la organización tiene el reto de asumir las complejidades de formas más sutiles de discriminación que se expresan hoy; de encontrar métodos para incidir de forma más específica en la

subjetividad de hombres y mujeres; y de atraer a las mujeres jóvenes, que ven como «naturales» muchos derechos conquistados por sus madres y abuelas, y que visibilizan la discriminación por motivo de género, sobre todo, cuando se incorporan a la vida laboral y comienzan a vivenciar las incompatibilidades que aún a nivel de la sociedad se expresan entre la vida pública y la vida familiar.

El otro elemento clave potenciador del empoderamiento de las mujeres en Cuba que me gustaría significar es la legislación. En la Constitución de la República de Cuba, en su capítulo V, «Igualdad», se proclama:

Artículo 42. La discriminación por motivo de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana está proscrita y es sancionada por la ley. Las instituciones del Estado educan a todos, desde la más temprana edad, en el principio de la igualdad de los seres humanos.

Artículo 44. La mujer y el hombre gozan de iguales derechos en lo económico, político, cultural, social y familiar.

El Estado garantiza que se ofrezcan a la mujer las mismas oportunidades y posibilidades que al hombre, a fin de lograr su plena participación en el desarrollo del país.

Se han dictado numerosas leyes y disposiciones jurídicas que garantizan derechos humanos fundamentales para uno y otro sexo y particularmente para la mujer, tales como: la Ley de Maternidad (1974) perfeccionada en varias ocasiones, y en la actualidad el Decreto Ley 234 incluye el derecho a la licencia por paternidad; Código de la Familia (1975); Ley de Protección e Higiene del Trabajo (1977); Ley de Seguridad Social (1979); Código de la Niñez y la Juventud (1984); Código del Trabajo (1985); Plan de Acción Nacional de Seguimiento a la Conferencia de Beijing, de la República de Cuba (1997); y la Ley 62 del Código Penal (1987), que en su artículo 295 tipifica como delito la violación del derecho de igualdad y la discriminación por cualquier motivo.

Entre los convenios jurídicos internacionales cabe destacar que Cuba fue el primer país en firmar y el segundo en ratificar la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW).

De manera general podemos asegurar que desde el punto de vista jurídico las cubanas tienen garantizados sus derechos civiles y políticos,

los derechos sexuales y reproductivos, el derecho al empleo, el derecho al estudio y la capacitación. Sin embargo, la legalidad no es suficiente para articular cambios que tienen que ver con estereotipos sociales, tradiciones, juicios de valor, prejuicios, roles asignados y asumidos.

La crisis de los 90

Cuando los trozos del Muro de Berlín comenzaron a venderse como *souvenir* y los analistas políticos de Occidente proclamaron el fin de la historia y las ideologías, en Cuba comenzó lo que eufemísticamente hemos llamado Período Especial: enfrentar la pérdida del 80 % del comercio exterior.

El impacto fue muy grande para las mujeres, pues la importante contracción en los servicios, la escasez de alimentos, las dificultades con el transporte, las interrupciones eléctricas, las vicisitudes diarias exigían más esfuerzo, más sacrificio y más horas dedicadas a las tareas domésticas. No obstante, la resistencia que se expresó desde la vida cotidiana y que protagonizaron las mujeres fue esencial para el sostenimiento de la Revolución.

No se produce, sin embargo, un proceso significativo de retorno al hogar en este período. Varios son los factores que Marta Núñez (2001) aduce para ello: las categorías ocupacionales de las mujeres y su vínculo con la biotecnología y otras industrias de punta que las hacía imprescindibles; la necesidad económica de las jefas de hogar; la tradición que ya existía entre las jóvenes hijas de trabajadoras; y, yo agregaría, la voluntad política de preservar el derecho de la trabajadora y la creación de comisiones de empleo femenino de la FMC para proteger a las mujeres cuando había que cerrar un centro laboral.

En este período se desarrollan los estudios de género, fundamentalmente en algunas disciplinas como historia, literatura y psicología. En particular, resulta interesante, a finales de la década, el florecimiento de una literatura escrita por mujeres que va a penetrar con una mirada inquisitiva zonas poco tratadas como el erotismo femenino, la violencia de género, los nuevos modelos de mujeres transgresoras de las asignaciones tradicionales de género, el lesbianismo, entre otros.

Sin embargo, la percepción y autopercepción de la mujer como objeto sexual, se evidencia como un elemento del imaginario que no había desaparecido, pues vuelve la prostitución –renombrada ahora como «jineterismo»–

con características muy diferentes a la que la Revolución eliminó en los primeros años.

Vuelve a evidenciarse que en cada momento histórico conviven los viejos estereotipos que desde la práctica social y los símbolos compartidos definen la feminidad, con formas nuevas y transgresoras. En los 90 algunas de estas tendencias se polarizan a consecuencia de la crisis.

Polémicas en torno a la práctica cubana

Con frecuencia se ha cuestionado la obra de la Revolución Cubana en relación con las mujeres, según ciertos prejuicios e incomprensiones que a finales de los años 60 y principios de los 70 existían en nuestro país sobre el movimiento feminista, sobre todo el radical.

La propia Vilma Espín, presidenta de la Federación de Mujeres Cubanas, y otras fundadoras de la FMC han explicado la coyuntura en que estos desencuentros se produjeron. En Cuba las mujeres se incorporaban plenamente a los grandes cambios de la sociedad, se aprobaban tesis en los Congresos del Partido y de la Federación sobre la Igualdad de la Mujer; las leyes evidenciaban una voluntad política para enfrentar la discriminación por razones de sexo; se consideraba entonces que aquel feminismo era propio del capitalismo, algo foráneo, ajeno a nuestra realidad.

Pero ya desde principios de la década del 80 comenzó a asumirse la diversidad del movimiento, la FMC participó activamente en los Encuentros Feministas y fue apropiándose teóricamente de las herramientas del enfoque de género, contextualizándolas al proceso cubano de potenciación de una cultura de la igualdad.

Judith Astelarra, feminista argentina radicada en Barcelona, relata en el prólogo a la edición cubana de su libro *¿Libres e iguales? Sociedad y política desde el feminismo*:

Durante mucho tiempo las amigas cubanas no participaron en el feminismo latinoamericano, recuerdo a lo largo de los años ochenta en encuentros como los de Naciones Unidas de la década de la mujer haber sido parte de las feministas latinoamericanas que polemizábamos con las delegaciones cubanas [...]. Hoy ideas y propuestas feministas han adquirido presencia en el debate académico y político cubano (Astelarra, 2006).

Sin embargo, aún hay una pobre apropiación de las herramientas del feminismo, de su estudio y de las feministas marxistas y las polémicas entre los feminismos. Urge articular en las investigaciones la dimensión de género.

Incluso cuando se realizan inventarios de los logros de la Revolución Cubana se exaltan la educación, la salud, el deporte, y no se repara en que lo alcanzado en materia de derechos y oportunidades para las mujeres resulta una conquista social sin precedentes.

Para muchos marxistas esta era una problemática crucial en la lucha proletaria. León Trotski afirmaba «Una revolución no es digna de llamarse tal si con todo el poder y todos los medios de que dispone no es capaz de ayudar a la mujer —doble o triplemente esclavizada, como lo fue en el pasado— a salir a flote y avanzar por el camino del progreso social e individual» (citado en D'Atri, 2004).

Rosa Luxemburgo, por su parte, había señalado en una carta a Franz Mehring en febrero de 1916: «El socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo» (Luxemburgo, 2000). Y en esa transformación cultural incluía las concepciones acerca de la mujer en la sociedad capitalista y en la socialista: «[L]a moderna proletaria se presenta hoy en la tribuna pública como la fuerza más avanzada de la clase obrera y al mismo tiempo de todo el sexo femenino» (Ídem).

La pervivencia de machismo en la sociedad cubana actual, tanto en hombres como en mujeres, es también un punto de debate para algunas cubanólogas que lo consideran como un error de la construcción del socialismo y aducen que se le ha prestado poca atención a la subjetividad.

Pero el complejo proceso de construir relaciones sociales más equitativas y justas implica no solo modificar la base económica y las relaciones de producción, sino una profunda revolución cultural que se ha ido forjando en el día a día, sin recetas, descubriendo camino al andar, pero que no ha concluido; por el contrario, adquiere una centralidad cada vez mayor.

Las formas en que el pensamiento patriarcal se reproduce son muy variadas pues se metamorfosea y se resiste a desaparecer, anclado como está en las tradiciones y la cultura. Se asoma en el currículo oculto, en la letra de una canción de moda, en los juicios de valor de un administrador que debe promover a una trabajadora, en los debates sobre la propuesta de modificación del Código de Familia. Pero es un proceso lógico que se debe asumir en su multiplicidad.

Bibliografía

- AGUILAR AYERRA, CAROLINA: «Las cubanas de hoy: el destino y su circunstancia», *Con el lente oblicuo: Aproximaciones cubanas a los estudios de género*, Editorial de la Mujer, La Habana, 1999.
- ASTELARRA, JUDITH: *¿Libres e iguales? Sociedad y política desde el feminismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006.
- BETTO, FREI: «Carta al Che Guevara», *La Jiribilla de Papel*, La Habana, 2003; 10: octubre.
- BUTLER, JUDITH: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001.
- CASTRO RUZ, FIDEL: «Una revolución dentro de la revolución», *Mujeres*, 1966; diciembre.
- : *Mujer y Revolución*, Editorial de la Mujer, La Habana, 2006.
- CASTRO RUZ, RAÚL: «Es preciso caminar hacia el futuro con paso firme y seguro», *Cuba Socialista. Revista Teórica y Política*, 20 de diciembre de 2009; en: <www.cubasocialista.cu/0983raul.html>.
- D'ATRI, ANDREA: «Feminismo y Marxismo: Más de 30 años de controversia», noviembre de 2004, en: <<http://www.espacioalternativo.org/taxonomy/term/40?from=60>>.
- ESPÍN, VILMA: Sección «A Debate», periódico *Juventud Rebelde*, 23 de agosto de 1984.
- GONZALEZ PAGÉS, JULIO CÉSAR: *En busca de un espacio: Historia de mujeres en Cuba: Ciudad de la Habana*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2003.
- GUEVARA, ERNESTO CHE: «El socialismo y el hombre en Cuba», en: <<http://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm>>.
- GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, GRISELDA: «El concepto de género: una perspectiva para pensar la política», *La Ventana*, 1997; 5; en: <http://www.modemmujer.org/El_Estante/Web's/La%20ventana.htm>.
- DE LAURENTIS, TERESA: *Alice Doesn't: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Cinema, London, 1984.
- LUXEMBURGO, ROSA: «La Proletaria», en *Correspondencia Socialdemócrata*, 5 de marzo 1914, tomado de *El Militante*, 2000; 129: 21 de febrero-21 de marzo.
- MÁS, SARA: «Familias y Mujeres: entre cambios y retrocesos», entrevista realizada a Patricia Arés, *Caminos*, 7 de noviembre de 2007; en: <www.ecaminos.cu>.

- NÚÑEZ SARMIENTO, MARTA: «Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales 1974-2001», ponencia presentada en la Reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) 2001, Washington DC, 6 al 8 de septiembre de 2001; en: <www.cubaliteraria.com/delacuba/ficha.php?Id=1787>.
- : «Estrategias cubanas para el empleo femenino en los noventa: un estudio con mujeres profesionales», *Papeles de Sociología*, La Habana, 2001; 63/64: 141-170.
- PARTIDO COMUNISTA DE CUBA (PCC): *Tesis y resoluciones. Primer Congreso*, Editora Política, La Habana, 1976.
- RENSI, DARIO: «Rosa Luxemburgo el embrión de otro marxismo», *Herramienta*, 1997; 3: marzo; en: <<http://www.herramienta.com.ar/varios/s/3-6.html>>.

MARINA CORDEIRO Y JULIETA ROMEIRO*

Los avances y desafíos de las políticas públicas de género en Brasil**

En este artículo se hace un balance de las políticas públicas de género en Brasil y su relación con las luchas del movimiento feminista, con énfasis en dos cuestiones centrales: la violencia contra las mujeres y la inserción de las mujeres en el mercado laboral y su conciliación con las responsabilidades familiares. Además, se abordará la creación de la Secretaría Especial de Políticas para Mujeres, creada durante el gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, la cual ha lanzado, desde 2004, los Planes de Políticas para Mujeres, así como otras acciones gubernamentales que se refieren al tema.

Introducción

La introducción de las cuestiones de género en las políticas públicas brasileñas es un fenómeno reciente y está directamente relacionado con los movimientos democráticos de los años 80 y la promulgación de la nueva Constitución en 1988, en la cual quedó reconocida la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Fruto de un intenso movimiento feminista, la inserción de las cuestiones de género en el escenario político brasileño apuntaba, sobre todo, a concientizar a las mujeres de que ellas eran ciudadanas portadoras de derechos políticos y sociales.

* Marina Cordeiro (Brasil). Doctoranda en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Se dedica a la Sociología del Trabajo y de la Educación. Profesora de Enseñanza Fundamental y coordinadora pedagógica de talleres culturales para niños en diversos estados brasileños.

Julieta Romeiro (Brasil). Doctoranda en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesora de Sociología del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Río de Janeiro.

** Traducido por Nelson Roque Valdés del original en portugués, «Os avanços e desafios das políticas públicas de gênero no Brasil».

En ese contexto, la violencia contra la mujer emerge como la principal bandera de lucha de las feministas brasileñas y como la más importante política pública de género en el país. El énfasis, dada la cuestión de la violencia, llevó a Brasil a la aprobación de una de las más avanzadas leyes destinadas al tratamiento de la violencia contra la mujer y al establecimiento de un amplio campo de estudios académicos. Sin embargo, lo que percibimos es que la atención destinada a la violencia contra la mujer no significó necesariamente el establecimiento de una visión más igualitaria de las cuestiones relacionadas con el género por parte del poder público y de la sociedad brasileña. Ello porque ciertos temas, como la conciliación trabajo femenino-familia, poseen su relevancia disminuida tanto dentro del movimiento feminista brasileño, como dentro del Estado. La ausencia de debates y políticas públicas capaces de problematizar la relación entre trabajo femenino y familia muestra que el desarrollo de políticas que apunten a la equidad de género en Brasil es atravesado por dilemas.

Partiendo de esta constatación, deseamos mostrar dos casos distintos de cómo las cuestiones de género son tratadas en Brasil. El primero, los avances tras la Ley Maria da Penha para el enfrentamiento de la violencia contra la mujer. Esa ley, además de representar un adelanto jurídico y asistencial innovador, fue fruto de intensas reivindicaciones feministas, que en asociación con la Secretaría de Políticas para las Mujeres —creada por el gobierno de Lula en 2003— transformaron de manera positiva la forma en que la violencia contra la mujer era tratada legalmente en el país. El segundo caso, los dilemas provocados por la cuestión de la conciliación entre trabajo y familia para las mujeres, y su baja receptividad en los debates públicos brasileños. La promulgación de la ley que amplía a seis meses la licencia de maternidad en Brasil generó una serie de discusiones sobre la responsabilidad familiar y el cuidado de los niños, puesto que la ampliación de los meses de la licencia para las mujeres no estuvo acompañada de nuevas medidas relacionadas con la licencia de paternidad ni con qué hacer terminados estos seis meses —teniendo en cuenta que no tenemos en el país atención escolar universal para niños en la franja etaria entre cero y seis años—. La ausencia de una preocupación por parte del poder público sobre esa cuestión muestra los límites sobre la inserción de género en las políticas públicas brasileñas.

Hemos dividido el texto en tres partes. En la primera discutimos cómo las cuestiones relacionadas con la violencia contra la mujer emergen en

el debate público brasileño, con énfasis en el importante papel desempeñado por el movimiento feminista en la consolidación de ese tema como uno de los más importantes en la defensa de las mujeres en la sociedad brasileña. En la segunda parte, apuntamos avances y retrocesos en las acciones públicas dirigidas a la conciliación entre trabajo y vida familiar —es importante apuntar aquí que el uso del término «acciones públicas» se justifica por la ausencia de una política bien definida, con curso determinado y objetivos claros a ser alcanzados—. Así, indicaremos acciones relacionadas con el ámbito escolar, la cobertura de los servicios de atención a niños de cero a seis años, su relación con los Planes de Políticas para Mujeres y sus objetivos, en comparación con una perspectiva histórica reciente. Para concluir, elaboramos algunas consideraciones finales sobre el tema que constituye este artículo.

Movimiento feminista y violencia contra la mujer: la inserción del género en el debate público brasileño

El movimiento feminista en Brasil resurge a finales de los años 70, inspirado en los ideales feministas ya en circulación en Europa y Estados Unidos desde la década del 60. La valorización de la autonomía individual y de la igualdad de derechos para las mujeres, que deberían ser alcanzadas mediante reformas sociales y medios legales, comienza a penetrar las clases medias urbanas del país en el contexto político de la dictadura militar. El establecimiento por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) del Año Internacional de la Mujer, en 1975, con una conferencia sobre el asunto, en México, legitimó las causas feministas y abrió el espacio para que el tema ganara visibilidad dentro de regímenes autoritarios como el brasileño (Pinto, 2003). El contexto político, de dictadura militar, orientó en este período las acciones de las feministas hacia el interior de los movimientos de movilizaciones por la democratización del país.

Según Heilborn y Sorj (1999), la participación de las feministas junto a los movimientos por la democratización extendió la acción del más allá de las fronteras de la clase media y amplió su agenda política. El resultado de esa aproximación brindó al feminismo brasileño la posibilidad de sensibilizarse hacia las cuestiones relativas a las desigualdades sociales, lo que le confirió singularidad en relación con el feminismo establecido

en Europa y en América del Norte. Al mismo tiempo, se reconocían los límites impuestos a las mujeres en el espacio público y la conciencia de las barreras sociales se hacía más clara (Sorj, 2004).

La posibilidad de construcción de una agenda más cercana a las demandas de las clases populares llevó al movimiento feminista brasileño a aproximarse a temáticas de mayor conexión con los problemas cotidianos como salud, trabajo, vivienda y violencia. La presencia de esas temáticas se hará fuertemente presente tanto en las acciones políticas del movimiento como en la producción académica de las feministas.

Con la redemocratización del país, la promulgación de una nueva Constitución, en 1988, marca un hito fundamental en el establecimiento de la ciudadanía y de los derechos humanos de las mujeres en Brasil. La nueva carta constitucional, además de reconocer la igualdad formal de derechos entre hombres y mujeres, confirió al movimiento feminista un lugar destacado durante los trabajos de la Constituyente. Según Pinto (2003: 76),

[...] la presencia de militantes del movimiento feminista durante los trabajos de la Constituyente y la capacidad que tuvieron para ejercer presión, vencer resistencias y hacer que fueran incorporadas sus demandas en el texto de la Carta Constitucional apuntan hacia un fenómeno que no puede ser despreciado. Se trata de formas alternativas de participación política que no pasan por la representación. Actuar políticamente por medio de la presión organizada, capaz incluso de ser propositiva, fue uno de los rasgos del movimiento feminista brasileño de la década de 1980.

Si la década del 70 confirió legitimidad e identidad al movimiento feminista brasileño, la década del 80 proporcionó la institucionalización del movimiento y su aproximación al Estado. En el transcurso de la década del 80, se crea, en 1983, el Consejo Estadual de la Condición Femenina, en São Paulo; el Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer, en 1985, y el Centro Estadual de los Derechos de la Mujer en Río de Janeiro que, en asociación con el movimiento feminista, comienza a implementar políticas públicas en pro de los derechos de las mujeres, especialmente la violencia. De esta forma, la cuestión de la violencia contra la mujer adquiere dimensión pública y buena parte de los esfuerzos feministas se encaminan a fomentar políticas de criminalización, capaces de atender la complejidad existente en ese tipo específico de violencia.

Paralelamente a esas acciones, las manifestaciones de indignación contra la impunidad en el caso de agresiones y asesinatos de mujeres resultaron en la creación de instituciones feministas especializadas en la atención a las víctimas de la violencia, como el SOS-Mulher, en Porto Alegre y São Paulo, y el Centro de Defensa de los Derechos de la Mujer, en Belo Horizonte (Grossi, 1994). Sin embargo, desde su implantación, esas instituciones sufrieron una divergencia entre el proyecto feminista de castigo legal de los agresores y las intenciones conciliadoras de las usuarias de esos servicios, como bien mostró Gregori (1993) al analizar el SOS-Mulher de São Paulo.¹

Con base en esas experiencias, y después de un intenso trabajo del movimiento feminista, surgen las Delegaciones Especializadas en la Atención a la Mujer (DEAM), en 1985 en São Paulo, como resultado de una política exitosa articulada entre las feministas y el gobierno de ese estado.² Con la creación de esas comisarías especializadas, las dimensiones entre lo público y lo privado se estrecharon y la ley pasó a tener poderes directos sobre la vida conyugal. Como apunta Machado (2002: 11), «las DEAMs deberían tener la capacidad de escuchar la palabra femenina, sin prejuicios y con el aporte psicológico y social a las mujeres», además de servir de conexión entre los servicios de policía y el sistema judicial.

Sin embargo, después de algunos años de funcionamiento, esas comisarías revelaron problemas, tanto en lo que concierne a la atención por parte de los policías, como en la resolución y reducción efectiva de los crímenes contra las mujeres. Lo que se constató, en un primer momento, fue que las Delegaciones Especializadas desempeñaron un papel conciliador en la resolución de los conflictos conyugales y llegaron a ser requeridas no para criminalizar la violencia contra la mujer, como era intención del movimiento feminista, sino para reprender y asustar al agresor sobre su acto. Además de eso, como muestra Brandão (1996), es preciso destacar la importancia de la figura del policía en la recepción de las mujeres agredidas, y cuánto sus percepciones e impresiones sobre

¹ En su estudio sobre el SOS-Mulher de São Paulo, Maria Filomena Gregori verificó que muchas mujeres recurrían al servicio de la institución no con el objetivo de buscar medios legales para castigar a sus compañeros, sino para buscar mecanismos que las ayudaran a renegociar la relación conyugal a través de medios conciliatorios.

² En 1985, Franco Montoro era el gobernador del estado de São Paulo, el más rico y «desarrollado» de Brasil, según los parámetros del sistema capitalista.

los roles de «género» y la violencia contra la mujer interfirieron en los registros de las incidencias y en el curso de los interrogatorios. En ese sentido, la contradicción entre esas prácticas es resultado de la discordancia existente entre la lógica policial de las DEAM y las expectativas y anhelos de conciliación de las mujeres atendidas.

La utilización de los instrumentos legales suministrados por las DEAM como una forma de dar «un susto» o una «impresión» al compañero, y la retirada de la denuncia para que el interrogatorio policial no fuera establecido, pasaron a ser recurrentes entre las usuarias de la institución (Soares, 1996) y generaron resultados muy distantes de aquellos esperados inicialmente por las feministas. Diez años después de la creación de la primera Delegación Especializada en la Atención a la Mujer, el tratamiento normativo conferido a la violencia contra la mujer, específicamente aquellos actos de violencia ocurridos dentro del ámbito doméstico, atravesó nuevos cambios con la creación de los Juzgados Especiales Criminales (JECRIM), instituidos por la Ley 9.099/95.

Inspirados en las *community courts* estadounidenses, esos Juzgados Especiales representaban no solo una alternativa al sistema judicial brasileño, al adoptar nuevas formas de penalización y trámites procesales; significaron un importante cambio en el sistema penal brasileño al ampliar el acceso de la población a la esfera institucional de administración de conflictos (Kant de Lima, Amorim y Burgos, 2001). Los JECRIM, creados en 1995, introdujeron además cambios significativos en el tratamiento y el curso jurídico de los crímenes considerados de menor potencial ofensivo en el campo penal brasileño, lo que abrió la posibilidad de que nuevos modelos de resolución de conflictos, como la conciliación y el pago de multas, fueran ampliamente utilizados por los Juzgados como una alternativa al encarcelamiento (Chies, 2003).

Es importante destacar que la postura despenalizadora de los JECRIM, se enfrenta no solo a los ideales defendidos por operadores jurídicos³ ligados a una propuesta modernizadora de justicia, sino también, al movimiento internacional de lucha por formas más blandas y relativas de castigo y encarcelamiento consolidado por algunas convenciones de la ONU y por organizaciones no gubernamentales de defensa de los derechos humanos. Por tanto, los JECRIM emergen en el escenario jurídico

³ Los operadores jurídicos son todos aquellos agentes que componen la compleja red del Poder Judicial brasileño, como magistrados, jueces y fiscales.

brasileño como una posibilidad real de efectución de la democracia, a través de la garantía de acceso a la justicia, y también como una posibilidad de ser llevados a cabo, por primera vez en Brasil, mecanismos jurídicos más afines a la perspectiva de los derechos humanos –por ejemplo, la celeridad en los casos juzgados y la aplicación de penas y medidas alternativas.

A pesar de que la violencia contra la mujer es una bandera histórica del movimiento feminista brasileño y de que los JECRIM hayan representado una posibilidad de ampliar el acceso de la población a la esfera institucional de administración de conflictos (Kant de Lima, Amorim y Burgos, 2001), las feministas –así como otros grupos organizados de la sociedad brasileña– finalmente quedaron fuera de los debates en torno a la creación e implantación de esas instituciones. La ausencia de la participación popular en ese proceso refleja el alto grado de autonomía concedido por el Estado al Poder Judicial brasileño y revela el carácter autoritario en que los cambios son pensados, articulados e implementados en Brasil; estos resultan en acciones calificadas como «de arriba para abajo» y sin la participación de la población.

El alejamiento de las feministas en la articulación de esos cambios, unido a las divergencias alrededor de los procedimientos adoptados en los JECRIM para el enfrentamiento de los hechos de violencia contra la mujer, trajeron a la palestra diferentes percepciones y prácticas para el tratamiento de ese tipo específico de violencia (Machado, 2002). Uno de los cambios más significativos instituidos por los JECRIM, como ya mencionamos, está relacionado con las transformaciones ocurridas en el tratamiento dado por las DEAM a los casos de lesión corporal leve y amenaza, considerados crímenes de menor potencial ofensivo.

Con anterioridad a la ley que creó los JECRIM, la mujer registraba el incidente en la comisaría de policía, el interrogatorio policial⁴ era instituido, se hacía el examen del cuerpo del delito en los casos de agresión, el agresor era llamado a declarar, se oían a los testigos y entonces, el proceso era encaminado al Ministerio Público (Campos, 2003). A partir de la creación de los JECRIM, ese procedimiento es completamente alterado para los casos de lesión corporal leve y amenaza. Cabía a las

⁴ El interrogatorio policial es un documento elaborado a partir del registro del crimen en la comisaría de policía, que actúa como un instrumento formal de investigaciones y tiene como finalidad suministrar al Poder Judicial todas las evidencias y registros sobre un determinado crimen.

comisaría de policía solo la elaboración del Término Circunstanciado (TC), un documento compuesto por la declaración de la víctima sobre el caso ocurrido, que después de elaborado debía encaminharse a los juzgados. En esos juzgados, víctimas y agresores eran convocados para una audiencia conducida por un conciliador, con el objetivo de promover un acuerdo entre las partes y, cuando fuera necesario, establecer la aplicación de penas y medidas alternativas,⁵ entendidas muchas veces por esos conciliadores como pago de multas en dinero o en forma de cestas básicas.

Blanco de muchas críticas, el pago de cestas básicas para instituciones filantrópicas, tiene relación con una alternativa de los juzgados para el castigo del «agresor/acusado», independiente del tipo de crimen cometido por él. Sin embargo, según Campos (2003), la estipulación de ese tipo de medida alternativa no es capaz de atender las especificidades, ni de abarcar la amplitud de los casos de violencia contra la mujer, en tanto banaliza y desvaloriza judicialmente ese tipo de crimen. Además, investigaciones como la de Oliveira (2006) e Izumino (2004) mostraron la dificultad de esos juzgados en lidiar con las cuestiones relativas a la violencia practicada contra la mujer.

Sobre la concepción de los juzgados sobre la importancia de la despenalización que tiene su origen en el pago de las cestas básicas y en penas alternativas, como trabajos comunitarios para la consolidación de una justicia moderna y orientada a los derechos humanos, provocó la polémica entre feministas y operadores jurídicos. Mientras las feministas a lo largo de su historia en Brasil, luchan por el castigo legal de la violencia contra la mujer y por la creación de mecanismos jurídicos y policiales específicos para el tratamiento de esa forma de violencia, dichos juzgados trazan en sus concepciones teóricas la despenalización y la descriminalización como las soluciones más eficaces para resolver los conflictos, sean ellos de cualquier naturaleza, apuntando por encima de todo, a la garantía de los derechos humanos individuales.

A partir de investigaciones académicas sobre los procedimientos de los JECRIM en el tratamiento de los casos de violencia contra la mujer y de la polémica instaurada con el pago de cestas básicas para estos casos

⁵ Esas medidas alternativas constituyen mecanismos alternativos a la prisión, como el tratamiento psicológico, la participación en grupos de reeducación o el pago de multas, igualmente, la entrega de cestas básicas y mantas, destinadas a instituciones de caridad.

de violencia ocurridos en el espacio doméstico, se inició una campaña organizada por las mayores organizaciones no gubernamentales (ONG) feministas brasileñas, para que se retiraran de los JECRIM los crímenes «contra la mujer». El punto de partida de los argumentos fue que los JECRIM no daban cuenta de la complejidad involucrada en los casos de violencia de género y que por ello era necesaria la creación de una legislación específica capaz de comprender la amplitud de ese fenómeno.

Por otra parte, ese procedimiento jurídico adoptado por el Poder Judicial brasileño iba contra las convenciones internacionales de las que el país era signatario, como la Convención de Belém do Pará, en la que el Estado brasileño se comprometía a crear mecanismos para combatir y erradicar violencias que colocasen en riesgo la vida de mujeres. Al desplazar hacia el ámbito global cuestiones relativas a la calidad de vida de las mujeres y al derecho a una vida sin violencia, las feministas consiguieron colocar bajo un mismo amparo asuntos que hasta hoy son de los más complejos dentro del movimiento. A partir de esa movilización surgió el Consorcio Feminista, formado por seis ONG⁶ que, desde 2002, busca crear mecanismos más eficaces para el enfrentamiento legal de los casos de violencia contra la mujer.

De acuerdo con Campos (2003) y Debert (2002), la postura tradicional de esos juzgados en relación con la función social de la familia y la posibilidad de la aplicación de penas alternativas llevaron a que estos fueran vistos por las feministas como banales e ineficaces en el tratamiento de la violencia doméstica contra la mujer. Según Barsted (2005), directora de CEPIA, una de las ONG involucradas en el Consorcio:

[...] además de no presentar ninguna respuesta positiva para la víctima, la Ley 9.099/95 al no reconocer que, en el ámbito afectivo y familiar, están presentes relaciones de poder, deja de considerar los componentes de la violencia doméstica y familiar contra la mujer. De esa forma, en la práctica, esa Ley descriminalizó la violencia doméstica y familiar contra las mujeres a pesar de la vigencia de la Convención de Belém do Pará en nuestro país desde 1995. Representa, por lo tanto, un retroceso legislativo al remitir para el espacio privado aquello que el movimiento de mujeres definió como una cuestión pública.

⁶ Las organizaciones feministas involucradas fueron Advocacy, Agende, CEPIA, Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), CLADEM/IPÊ y Themis.

Como forma de elaborar una propuesta legislativa más amplia, el Consorcio Feminista, apoyado en las resoluciones y convenciones internacionales de las cuales Brasil es signatario, recuperó su lucha histórica en la que la violencia contra la mujer gana el estatus de principal proyecto político. Con el objetivo de proponer una forma alternativa de tratamiento jurídico para los casos de violencia contra la mujer, el Consorcio se enfocó en la elaboración de una propuesta de ley dirigida específicamente a los problemas relacionados con ese tipo de violencia. Buscando revertir los problemas detectados en los JECRIM en lo que concierne al tratamiento de los casos de violencia contra la mujer, el Consorcio se empeñó en la elaboración de un proyecto de ley que incluyera esa cuestión en el ámbito de los derechos humanos de las mujeres. De esta forma, se intentó elaborar una propuesta que estuviera en consonancia con las resoluciones establecidas por la Convención Interamericana para Prevenir, Penalizar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (Convención de Belém do Pará) y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW).

Después de presentar a la bancada femenina del Congreso Nacional su primera versión de la propuesta, esas organizaciones enviaron, en 2004, un proyecto de ley a la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres (SPM), que proponía la modificación de los procedimientos instituidos por los Juzgados Especiales Criminales en el tratamiento de los crímenes de violencia doméstica contra la mujer. El argumento era que la Ley 9.099/95, al encuadrar crímenes cometidos contra las mujeres, como de menor potencial ofensivo, estaba en disonancia con la Convención de Belém do Pará, por no presentar medidas adecuadas para el tratamiento legal de los casos de violencia contra la mujer, además de no ofrecer mecanismos eficaces para el enfrentamiento de ese tipo de crimen, como prevé la Convención.

Esas manifestaciones lideradas por ONG feministas y por miembros del legislativo resultaron en la aprobación, el 7 de agosto de 2006, de la Ley 11.340/06, o Ley Maria da Penha, que prevé la creación de jurisdicciones y Juzgados Especiales de Violencia Doméstica y Familiar contra la Mujer. Esta ley deja de caracterizar la violencia ocurrida en el ámbito doméstico como un crimen de menor potencial ofensivo y retira de los JECRIM ese tipo de caso.

Es importante resaltar que uno de los factores que contribuyó a la visibilidad de la nueva ley está directamente relacionado con la historia

personal de Maria da Penha Fernandes, la mujer que prestó su nombre a la Ley 11.340/06. En 1983, Maria da Penha sufrió un intento de homicidio, por parte de su entonces marido y, por los tiros en la espalda que recibió, quedó parapléjica. Su marido fue llevado a juicio y acabó condenado en 1991 y 1996 por los tribunales de Fortaleza, ciudad en la cual residían. Sin embargo, debido a los recursos utilizados, en ninguna de esas dos condenas fue apresado. La impunidad y lentitud en la resolución del caso llevaron a Maria da Penha a recurrir, en 1998, al Centro para Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) y al Comité Latinoamericano y del Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), que llevaron el caso a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos (OEA), que por primera vez acató la denuncia de un crimen de violencia doméstica contra la mujer. En 2001, dieciocho años después del intento de homicidio, la OEA responsabilizó a Brasil por omisión y negligencia en relación con la violencia doméstica contra la mujer y recomendó que fueran tomadas medidas y políticas públicas que inhibieran las agresiones domésticas contra las mujeres.

Solamente en 2002, en el transcurso de las presiones ejercidas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el proceso fue concluido y el ex marido de Maria da Penha fue encarcelado y permaneció dos años en prisión. El caso de Maria da Penha fue el primer caso de aplicación de la Convención de Belém do Pará. La utilización de este instrumento internacional de protección a los derechos humanos de las mujeres y el encaminamiento del caso a la Comisión de Derechos Humanos de la OEA sobre el cumplimiento de la decisión por el Estado brasileño fue decisiva para que el proceso fuera concluido en el ámbito nacional y, posteriormente, para que el acusado fuera encarcelado.

Además de la historia personal de Maria da Penha, otros factores despertaron la atención de operadores jurídicos y de los medios, entre ellos, el cambio en los procedimientos policiales y legales, la definición jurídica de lo que es la violencia contra la mujer,⁷ y una serie de medidas

⁷ De acuerdo con el Artículo 5to. de la Ley Maria da Penha, se considera «violencia doméstica y familiar contra la mujer [...] cualquier acción u omisión basada en el género que le cause muerte, lesión, sufrimiento físico, sexual o psicológico y daño moral o patrimonial:

I- en el ámbito de la unidad doméstica, comprendida como el espacio de convivencia permanente de personas, con o sin vínculo familiar, inclusive las esporádicamente agregadas;

que modificaron la forma en la que las mujeres y sus descendientes eran vistas por el Poder Judicial brasileño. Además de los cambios jurídicos y procesales, la Ley Maria da Penha introduce en su texto medidas de apoyo asistencial a la mujer en situación de violencia y a sus descendientes. Esas medidas, además de eliminar la violencia doméstica contra las mujeres del conjunto de crímenes de menor potencial ofensivo y del aumento de las penas, son para el Consorcio Feminista una de sus grandes conquistas y han sido consideradas por los operadores de derecho uno de los puntos más positivos de la nueva ley.

Para el movimiento feminista, la incorporación en el propósito de la ley de la noción de que la violencia no se resume al acto de agresión única y exclusivamente, en tanto acarrea una serie de perjuicios sociales a la familia y a la sociedad, es para el movimiento, una victoria importante en la consolidación de políticas públicas de género en Brasil.

Al analizar cómo la violencia contra la mujer se convirtió en el principal objetivo de las políticas públicas de género en el país, es fundamental tener presente la importancia del movimiento feminista en ese proceso. El éxito de las políticas destinadas al combate de la violencia contra la mujer en Brasil no puede ser entendido como una acción aislada, sino como resultado de la convergencia de un conjunto de factores que contribuyeron a ello, como las conferencias internacionales sobre derechos de las mujeres, los problemas encontrados en el sistema judicial brasileño y la sensibilización del Estado hacia esas cuestiones en la figura de la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres.

A pesar de que la Ley Maria da Penha representa un cambio importante en la forma en que el Estado y la sociedad perciben las desigualdades de género, es preciso destacar que su implementación es un proceso lento y lleno de desafíos. La creación de los Juzgados Especiales de Violencia Doméstica y Familiar contra la Mujer ha ocurrido de forma demorada, y a pesar de que el número de casos de violencia contra la mujer ha crecido en los últimos tres años, la condena y prisión de los acusados aún es un problema a ser enfrentado por el Poder Judicial, y un desafío para las organizaciones no gubernamentales feministas que han desempeñado, en

-
- II- en el ámbito de la familia, comprendida como la comunidad formada por individuos que son o se consideran emparentados, unidos por lazos naturales, por afinidad o por voluntad expresa;
 - III- en cualquier relación íntima de afecto, en la cual el agresor conviva o haya convivido con la ofendida, independientemente de la cohabitación (Brasil, 2006).

los últimos años, campañas de seguimiento y evaluación de cómo la Ley Maria da Penha está siendo implementada en el país.

La reflexión sobre la violencia contra la mujer como el principal medio para combatir la desigualdad de género en el país muestra cómo la inserción de las cuestiones de género en la agenda política brasileña ha sido un proceso largo y no lineal. La aprobación de la Ley Maria da Penha y la creación de una red de asistencia a las mujeres víctimas de violencia revelan la importancia del movimiento feminista en ese proceso, al mismo tiempo que abre espacios para pensar en las desigualdades de género existentes. Sin embargo, lo que percibimos es que la violencia contra la mujer aún continúa siendo la principal y más importante bandera del feminismo brasileño y de las acciones del Estado.

Partiendo de ese punto, se evidencia que en Brasil las cuestiones relacionadas al género no son tomadas como un «todo», sino más bien como «partes» que aparecen fragmentadas y jerarquizadas dentro del debate público. En ese contexto, la violencia contra la mujer emerge como el principal tema relacionado con las mujeres brasileñas, mientras los dilemas resultantes de la conciliación entre trabajo femenino y familia son desplazados a un segundo plano. El problema de esa jerarquización es que la inserción de nuevos debates en la agenda del gobierno brasileño y en el propio movimiento feminista queda comprometida y el desarrollo de políticas capaces de disminuir las desigualdades entre hombres y mujeres se vuelve cada vez más distante. Por otra parte, las discusiones quedan restringidas a la discusión sobre la situación de la mujer brasileña solo en lo que se refiere a la violencia, como si no hubiera otros tipos de desigualdades de género en nuestra sociedad. Por consiguiente, es fundamental ampliar el universo de los debates y de las políticas públicas en el país si deseamos establecer una agenda capaz de dar cuenta de las múltiples formas de desigualdades que afectan a las mujeres.

Rompiendo el *male breadwinner model*: implicaciones en la conciliación trabajo y vida familiar

El debate sobre la conciliación trabajo y vida familiar tiene como telón de fondo el nuevo contexto en que se encuadran las familias en la sociedad contemporánea. Estudios sobre el tema apuntan a innumerables elementos que han provocado redefiniciones en las estructuras familiares

en el mundo moderno y en las dinámicas conyugales y parentales, tales como la inserción femenina en el mercado del trabajo, el control de la reproducción, la reglamentación del divorcio, el aumento de la esperanza de vida de la población, entre otros. Tales fenómenos impondrían a la familia, como institución social, el redimensionamiento de sus bases, con lo cual alterarían la percepción del ambiente familiar —entendido como espacio de construcción de individualidades— y las relaciones entre las generaciones. Se orienta a la profundización del proceso de individualización en el interior de la familia, con una focalización más radical en el individuo, que tiende a equiparar las posiciones sociales —aunque tales cambios permeen, de forma diferenciada, a los diversos estratos y segmentos sociales— (Velho, 2004). Uno de esos factores es en este trabajo el foco de atención: la entrada y permanencia de las mujeres en el mercado del trabajo.

Aunque nunca haya habido de hecho un modelo puro de «hombre proveedor, mujer cuidadora», durante un largo período histórico, este estableció la directriz de la división sexual del trabajo que, considerando las diferencias entre países, clases sociales y momentos de la historia, describía mejor la realidad de incontables familias. Sin embargo, ese modelo ha sufrido una serie de modificaciones y ha dado espacio a la emergencia de otros patrones, con destaque para las familias monoparentales de autoridad femenina —fenómeno dominante, principalmente en los países de América Latina— y a las familias con «dos proveedores».⁸ En consecuencia, los sistemas que tenían este contrato sexual como modelo pasaron a ser cuestionados por los movimientos feministas e impactados por las propias alteraciones en el comportamiento de la población.

Los actuales índices de empleo femenino en el mundo reflejan no solo aspiraciones y cambios de actitud de las propias mujeres, sino también factores relacionados con la economía. En el contexto económico actual, con altas tasas de desempleo, muchas ocupaciones ofrecen remuneraciones bajas y la entrada de las mujeres en la esfera del trabajo remunerado se hizo fundamental para que las familias pudieran aumentar y/o

⁸ Jane Lewis (2001) usa el término *one-and-a-half earner*, para señalar el hecho de que, aunque insertas en el mercado del trabajo, las mujeres poseen remuneraciones menores y continúan desempeñando una gran parte del trabajo no remunerado. Así, no habría un «*adultworker model*» —que presupone la existencia de adultos «individualizados e independientes entre sí»— pero sí un *one-and-a-half model*.

mantener sus ingresos.⁹ En el contexto contemporáneo de las sociedades capitalistas, el tema de la conciliación entre trabajo y familia se hace presente en la agenda de discusión de numerosos países, que poseen estrategias diferenciadas y que le confieren legitimidad en niveles diversos. Foco de atención en el contexto internacional, esta problemática ha obtenido históricamente en Brasil una débil legitimidad. Sin embargo, recientes avances en los debates relativos a la igualdad de género en el país, a través de investigaciones académicas y de la actuación de la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres, indican que las cuestiones y debates relativos a la conciliación entre trabajo y familia en Brasil han ganado espacio, legitimidad y la atención del poder público.

Políticas sociales destinadas al *Care Work* en Brasil

Numerosos autores que abordan las relaciones entre políticas públicas, trabajo y familia, apuntan hacia la importancia de políticas dirigidas a la provisión de opciones de cuidados a niños, sean estos brindados por el mercado o por el Estado, ante las transformaciones en la composición de las familias modernas, consideradas entonces como *espacio de construcción de individualidades*, donde tanto la mujer como el hombre buscan espacio para la construcción de sí mismos como individuos, independientemente de la situación matrimonial. Esto rompe con «el contrato sexual» anterior, en el cual los hombres desempeñaban sus papeles como proveedores y las mujeres como cuidadoras (Sorj, Fontes y Machado, 2007; Arriagada, 2007; Esping-Andersen, 2002; Lewis, 2001; Jenson, 1997; Gornick y Meyers, 2007).

El «cuidado», entendido como «la provisión diaria de atención social, física, psíquica y emocional a las personas» es realizado predominantemente por las mujeres, con impactos significativos en el desarrollo de sus vidas e individualidades (Araújo y Scalón, 2005: 22). Tareas que consumen gran parte del tiempo disponible de las mujeres, lo que lo hace un factor de extrema importancia en el acceso al empleo y al reconocimiento profesional. En este contexto, la posibilidad de hacer frente

⁹ Subrayamos que las tasas de desempleo, de acuerdo con Jaís Abramo, son sistemáticamente superiores entre las mujeres, entre un 10 % y un 40 % en los países de América Latina (Abramo, 2000: 116).

a las responsabilidades familiares adquiridas y el acceso a servicios relacionados con la reproducción social —como plazas públicas en guarderías y establecimientos prescolares, por ejemplo— se vuelven elementos fundamentales para el redimensionamiento de este «tiempo disponible» (Freire, 2007: 14). La ausencia de políticas sociales capaces de suministrar una red de seguridad y atención, en este contexto contemporáneo en el que el modelo de familia con «dos proveedores» —hombres y mujeres activos en el mercado del trabajo— se hace más frecuente, constante y permanente, genera un déficit de cuidado, cuyo impacto directo es sentido en niños, enfermos, ancianos y principalmente en las mujeres. En contextos de precariedad socio-económica, como el brasileño, este impacto tiende a ser aún más fuerte (Araújo y Scalón, 2005: 22-23).

De acuerdo con Sorj, Fontes y Machado (2007) en un estudio sobre el tema en Brasil, basado en datos de la PNAD (Investigación Nacional por Muestra de Domicilios),¹⁰ entre 1992 y 2005, el cuidado infantil posee una débil legitimidad social y política en el país, el acceso a las guarderías es bastante limitado, a pesar de su crecimiento reciente, y en el año 2001, solo en un 39 % de los domicilios con niños hasta seis años, había asistencia a la guardería y a la educación prescolar, o sea, la mayoría de las familias (61 %) no contaba con este apoyo.

La sensibilidad hacia la participación femenina en el mercado del trabajo según el tipo de familia en la cual está insertada y la disponibilidad del servicio de cuidados son factores que refuerzan aún más la importancia de tales políticas. En estudio reciente, Sorj (2006) apunta que mientras la tasa de participación de los hombres en el mercado del trabajo, independientemente de la estructura familiar, nunca se encuentra debajo del 84.7 %, en el caso femenino, en dependencia del tipo de familia, puede variar entre el 86.9 % y el 55.3 %, y si se considera la presencia de hijos, se obtiene un cuadro similar (Sorj, 2006: 22). Sin embargo, no solo la maternidad incide negativamente en el vínculo laboral femenino, también influye la vida conyugal.

Los impactos de los factores arriba citados también pueden ser observados en otros aspectos del vínculo laboral de las mujeres, como la extensión de la jornada de trabajo y sus ingresos. Las mujeres cuyos

¹⁰ Las mujeres cabeza de familia sin cónyuge y con hijos dependientes poseen una tasa de participación en el mercado laboral del 79 %, superior a los casos en que el hombre está presente (un 60 %) (Sorj, Fontes y Machado, 2006: 22).

hijos hasta los seis años frecuentan la guardería o la educación preescolar poseen mayores niveles de ingresos (incremento de aproximadamente R\$ 150) y una jornada de trabajo mayor (alrededor de 1.6 horas más, alcanzan 35.8 horas/semana). Lo mismo ocurre en los casos con hijos hasta tres años (ingresos elevados en R\$ 143 y una hora de trabajo más, con lo que alcanza 35.1 horas/semana) o con hijos de cuatro a seis años (ingresos mayores en R\$ 176.9 y 2.8 horas de trabajo más, alcanzando 35.4 horas/semana) (Sorj, 2006: 42-44).

No obstante, es importante resaltar que tales datos, analizados según cuatro grupos de renta, demuestran que hay impactos positivos para las madres de todas las capas sociales, sin embargo, los más significativos son percibidos entre los más pobres. Para los grupos un 25 % más pobres hay un crecimiento del 38 % en los ingresos de las madres de hijos de hasta tres años; entre las madres de niños entre cuatro y seis años, el crecimiento es del 35 % en la renta de las más pobres, mientras entre las de clases más acomodadas es de solo 14 % (Sorj, 2006: 44-47).

De esta forma, Sorj apunta a la existencia de un «círculo vicioso en el cual las mujeres que obtienen un poco más de renta en el trabajo colocan a sus hijos en la guardería y la posibilidad de dejarlos allí permite que ellas ganen más en el trabajo» (Sorj, 2006: 44). Señala también la dimensión democrática de este apoyo, ya que dicho servicio es particularmente eficaz para las capas más pobres. Apunta también la débil legitimidad de tales políticas en Brasil, sin embargo, al observar documentos legales y programas gubernamentales, podemos sugerir la hipótesis de que el tema ha ganado relevancia, aunque no sea posible evaluar si, de hecho, tales formulaciones modificarán el cuadro brasileño, pues son recientes.

La Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres

En 1ro. de enero de 2003, durante el gobierno de Lula, fue creada la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres de la Presidencia de la República (SPM/PR), que establece el compromiso de creación de políticas públicas que contribuyan a la igualdad de género en el país, a través de una propuesta de transversalidad, la cual cuenta con asociaciones entre diversas instancias gubernamentales. En diciembre de 2004, como resultado de la I Conferencia Nacional de Políticas para las Mujeres, la SPM lanzó el Plan Nacional de Políticas para las Mujeres (PNPM), con

metas a cumplir hasta el año 2007. Uno de los ejes que componían el Plan era «Educación inclusiva y no sexista», con objetivos relacionados con la garantía de un sistema educativo no-discriminatorio; incorporación de las perspectivas de género, raza, etnia y orientación sexual en la educación formal e informal; así como promover la visibilidad de la contribución de las mujeres en la construcción de la historia de la humanidad.

Con el fin de alcanzar tales objetivos, una de las acciones previstas era ampliar en 12 % el número de niños entre cero y seis años de edad que asisten a guarderías o instalaciones prescolares en la red pública. Con el lanzamiento del PNPM, se buscó asegurar el acompañamiento de la evolución de las metas previstas y, por lo tanto, la Secretaría se comprometió a realizar Informes de Implementación. Según datos del informe realizado en 2005, esta meta de ampliación de la red no fue alcanzada: la relación entre oferta pública y privada de guarderías permaneció prácticamente inalterada entre los años 2003 y 2005.¹¹

La Tabla 1, muestra que la cobertura pública permaneció restringida con la asistencia a la educación infantil de un número reducido de niños en la franja de cero a seis años de edad.

En 2007 tuvo lugar la II Conferencia Nacional de Políticas para las Mujeres y, a partir de esta, el PNPM sufrió alteraciones, se originó el II Plan Nacional de Políticas para Mujeres (II PNPM). En este, la política de ampliación de la red pública de guarderías e instalaciones prescolares fue retirada del ítem «Educación inclusiva y no sexista» e incorporada al capítulo que trata de la «Autonomía económica y de la igualdad en el mundo del trabajo, con inclusión social». La justificación para tal cambio fue el reconocimiento de que tales acciones son de «relevancia impar para ampliar la autonomía económica de las mujeres y crear condiciones que permitan su entrada en el mercado formal de trabajo», conforme señalan los diversos estudios de género que tratan el tema. De esta forma se separó la ampliación de la red de los objetivos conectados a la no-reproducción de estereotipos de género, raza o etnia, que permanecieron en el capítulo destinado a la «Educación inclusiva y no sexista» y se asoció la meta de ampliación «del acceso de las mujeres al mercado del trabajo» a la promoción «de la oferta de equipamientos sociales que contribuyan a ampliar el tiempo disponible de las mujeres»

¹¹ Vale destacar que el informe fue realizado en 2005, un año después del lanzamiento del PNPM.

(Brasil, II PNPM, 2008: 39-42). Sin embargo, desde el lanzamiento del I PNPM, en 2004, hasta el II PNPM en 2008, la meta de ampliar «en un 12 % el número de niños entre cero y seis años de edad que asisten a guarderías o instituciones prescolares en la red pública» permaneció inalterada, con cambios en la previsión para alcanzar tal objetivo —mientras en el primero la fecha límite era 2007, en el segundo es 2011— lo que muestra que se efectuaron pocos cambios en este segmento de enseñanza desde 2004 hasta el año en curso.

**Tabla 1. Asistencia a la guardería y a instituciones prescolares
(población de cero a seis años de edad)**

Año	Población	Variación anual de la población	Población que asiste a guardería o institución prescolar	Variación anual de población que asiste a guardería o institución prescolar	Porcentaje de la población que asiste a guardería o institución prescolar
2001	22 259 308	-	4 692 427	-	21.1
2002	21 688 873	2.56 %	4 734 870	0.90 %	21.8
2003	21 251 114	2.02 %	4 980 670	5.19 %	23.4
2004	21 083 111	0.79 %	5 194 129	4.29 %	24.6

FUENTE: Extraído del Informe de Implementación del Plan Nacional de Políticas para Mujeres (Brasil, Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres, 2005: 48).

Un hecho que puede ser mostrado como conquista es la inclusión de la red de guarderías e instalaciones prescolares en los objetivos a ser alcanzados por el Fondo de Mantenimiento y Desarrollo de la Educación Básica y Valorización de los Profesionales de la Educación (Fundeb), que atiende toda la educación básica, reglamentado por la Ley 11.494/2007; así como la inclusión de guarderías comunitarias, confesionales o filantrópicas sin fines lucrativos que tengan convenio con el Poder Público. Además, otro elemento importante es el Programa Nacional de Reestructuración y Adquisición de Equipamientos para la Red Escolar Pública de Educación Infantil (Proinfância), instituido por la Resolución no. 6, de 24 de abril de 2007, que prevé, de acuerdo con datos del II PNPM, la inversión de R\$ 800 000 000 entre 2007 y 2010. En esta Resolución, el Gobierno Federal reconoce «la necesidad de promover acciones sustitutivas

y redistributivas, para la corrección progresiva de las disparidades de acceso y de garantía del patrón mínimo de calidad de enseñanza» y afirma el propósito de «proporcionar a la sociedad la mejoría de la infraestructura de la red física escolar de Educación Infantil».

El programa Proinfância prevé recursos financieros destinados a las inversiones en establecimientos de este segmento de la enseñanza, que conceden asistencia financiera al Distrito Federal y a los municipios considerados prioritarios, de acuerdo con los siguientes criterios: (a) *poblacional*, se priorizan municipios con mayor población en la franja etaria considerada, mayor tasa de crecimiento de la población en esta franja y mayor concentración de población urbana; (b) *educativa*, son priorizados municipios con menores tasas de desfase edad-serie en E. Fundamental¹² y con mayores porcentajes de profesores con formación de nivel superior, y (c) *vulnerabilidad social*, se priorizan los municipios con mayores porcentajes de mujeres jefas de familia, con mayores porcentajes de jóvenes en situación de pobreza y con menor disponibilidad de recursos para la financiación de la educación infantil. Tales iniciativas son de fundamental importancia para la legitimación del tema en el país y vale resaltar que tales acciones de auxilio financiero pretenden suplir la carencia de recursos municipales, mediante la búsqueda de la viabilidad de las medidas previstas en la Ley de Directrices y Bases de la Educación (LDB).

La discusión sobre la inclusión de esta cobertura en el proyecto de la LDB también merece algunas consideraciones. Después de cinco años de estudios y debates, en el año 1993, el proyecto llegó al Senado Federal para ser revisado y aprobado; había dos textos en tramitación, uno de la autoría de la Cámara de los Diputados y el Proyecto Sustitutivo presentado por el senador Darcy Ribeiro, con semejanzas y diferencias. Sin embargo, ambos textos adoptaban el concepto de educación básica, que prevaleció en el texto final de la LDB (Ley 9.394/96) y que acabó por incluir la Educación Infantil como primera etapa, hecho considerado por los educadores un avance en la valorización de este segmento de enseñanza.

De acuerdo con Pereira y Teixeira (2002), la actual LDB representa una opción conceptual nueva y ampliada de la formación humana, que

¹² E. Fundamental se refiere a *Ensino Fundamental* o Enseñanza Fundamental que es el equivalente, en Cuba, a la Enseñanza Básica [N. del T.].

garantiza una percepción más amplia de la función social de la educación, al prever su vinculación al mundo laboral y a la práctica social. Uno de los componentes que marcarían este mayor alcance conceptual sería justamente la inclusión de etapas de escolarización y ampliación del número de años. Así, la nueva concepción pasaría a incluir la Educación Infantil, las Enseñanzas Fundamental y Media, y contemplaría una escolarización desde cero años de edad hasta el final de la última etapa (Pereira y Teixeira, 2002: 89-90).

Sin embargo, la LDB prevé como enseñanza obligatoria solo la Enseñanza Fundamental, con una duración mínima de nueve años, que debe tener oferta prioritaria. A partir de la aprobación de la Ley 11.114 de 16 de mayo de 2005, este segmento pasó a tener inicio a los seis años, y no a los siete, de manera que amplió su cobertura. Los autores apuntan que hubo un cambio claro en la concepción de la Educación Infantil, que se configuró como primera etapa educativa y tuvo como objetivo el desarrollo integral de niños en esa franja etaria. Así se instituyó la atención en guarderías desde la edad de cero a tres años, y la educación preescolar de cuatro a seis años. Señalan, además, que priorizar el desarrollo infantil representó superar la noción de la educación preescolar como supresión de carencias de niños provenientes principalmente de las clases populares, que se dedicaría a una especie de «preparación para la escuela regular».

El énfasis dado a la dimensión pedagógica de la atención, que pretende el crecimiento multidimensional de niños en esa franja, significaría también una

[...] superación de la equivocada visión asistencialista –restringida a la función de «cuidar niños»– que ha caracterizado a las acciones gubernamentales en el sector (Pereira y Teixeira, 2002: 91).

Sin embargo, la inclusión de este segmento fue objeto de grandes polémicas y en algunas versiones de informes en el Senado Federal, llegó a ser retirado del ámbito de la educación básica (Ibíd., 2002: 91-92).

Al final, la LDB incluyó la Educación Infantil en su concepción de Educación Básica, pero atribuyó la función de cobertura al Poder Público Municipal. Los autores antes citados plantean que, entre otros factores relacionados con la financiación, fueron eliminados del texto los dispositivos referentes a la creación del salario-guardería y que la ley,

aunque amplía la responsabilidad del Estado en lo que se refiere a la educación, permitió la evasión de recursos públicos destinados a este fin; sin dejar de señalar que Brasil presenta uno de los menores índices de inversión en el área, en comparación con otros países latinoamericanos (Pereira y Teixeira, 2002: 97). Así cupo al Poder Público Municipal, según el texto de la ley, «ofrecer la educación infantil en guarderías e instituciones prescolares, y con prioridad, la Enseñanza Fundamental (enseñanza básica), permitida la actuación en otros niveles de enseñanza solamente cuando estuvieran atendidas plenamente las necesidades de su área de competencia y con recursos por encima de los porcentuales mínimos vinculados por la Constitución Federal al mantenimiento y desarrollo de la enseñanza» (Ley 9.394/96, Art. 4to, IV). Tal indicación, según especialistas, dificultó el ofrecimiento de esa atención, no solo en términos de asignación de recursos, sino también porque al municipio adquirir atribuciones y responsabilidades hasta entonces no experimentadas, la ampliación de conocimientos en lo que se refiere a la legislación educativa, con el fin de alcanzar una gestión eficiente, adquirió fundamental importancia (Gracindo, 2002). Por tanto, iniciativas recientes como la de Proinfância, la inclusión de este segmento en los recursos del FUNDEB y la propia indicación a la atención contenida en los dos Planes Nacionales de Políticas para Mujeres, son de una importancia sin igual en la valorización de la Educación Infantil y en las posibilidades de ampliación de los recursos a ella destinados.

La ampliación de la cobertura de este segmento también está prevista en los últimos dos Planes Plurianuales (PPA) que establecen directrices, objetivos y metas de la administración pública federal y orienta la elaboración del Presupuesto de la Unión durante cuatro años.¹³ En la gestión del gobierno de Lula se elaboraron el PPA 2004-2007 y el PPA 2008-2011, incluido el primer año del gobierno siguiente. Mediante el sitio web del Ministerio de Planificación es posible tener acceso también a los PPA de 1996-1999 y 2000-2003, inscritos en la gestión de Fernando Henrique Cardoso. Debido a las diferencias estructurales entre los planes y los

¹³ De acuerdo a los datos de la web del Ministerio de la Planificación, Presupuesto y Gestión, «Elaborar un Plan Plurianual es decidir cuáles son las inversiones más importantes dentro de un proyecto de desarrollo». Según el sitio, el PPA fue instituido por la Constitución Federal de 1988 (Artículo 165, párrafo 1ro.), pero el Plan de Metas («crecer cincuenta años en cinco»), del gobierno de Juscelino Kubitschek (1956-1961), puede ser considerado un ejemplo de este tipo de política gubernamental.

límites de este trabajo, optamos por no utilizar tales datos en nuestro análisis, sin embargo, como sugerencia, podemos señalar que sumando los recursos destinados a programas con objetivos vinculados a la ampliación del acceso a la escuela, y comparando los presupuestos de estos en el PPA 2000-2003 (gobierno de Fernando Henrique Cardoso) con el del PPA 2008-2011 (gobierno de Lula), observamos grandes diferencias presupuestarias. En el primero obtenemos la cifra de R\$ 22.2 billones (tras sumar los valores de los Programas Desarrollo de la Enseñanza Media, R\$ 1.3 billones; Todo Niño en la Escuela, R\$ 14.3 billones; Escuela de Calidad para Todos, R\$ 4.5 billones; Atención al Niño, R\$ 1.7 billones), mientras en el segundo el valor se queda alrededor de los R\$ 49.7 billones. Dada la magnitud de la diferencia, es posible suponer que el sector haya adquirido mayor atención en planes más recientes.

En el PPA 2004-2007, estaba previsto un programa destinado al Desarrollo de la Educación Infantil, con un público-objetivo de niños hasta los seis años, cuyo propósito es la ampliación «de la atención de niños hasta seis años de edad en la Educación Infantil con calidad», que preveía el aumento de las tasas de: a) asistencia a la escuela de la población de cero a tres años y b) asistencia a la escuela de la población de cuatro a seis años. En el PPA 2008-2011, como parte del programa Brasil Escolarizado bajo la responsabilidad del Ministerio de la Educación (MEC) y con el objetivo de contribuir «a la universalización de la Educación Básica, asegurando equidad en las condiciones de acceso y permanencia», están previstas las mismas acciones.

La Tabla 2 sistematiza los datos disponibles en ambos planes (índices de referencia y los años correspondientes, metas y los años respectivos):

Tabla 2. Tasa de asistencia a la escuela y educación prescolar

	Tasa de asistencia a la escuela de la población en la franja etaria de 0 a 3 años		Tasa de asistencia a la educación prescolar de la población en la franja etaria de 4 a 6 años	
	Índice de referencia	Previsión	Índice de referencia	Previsión
PPA 2004-2007	11.7 % (diciembre de 2002)	31.4 % (2007)	67 % (2002)	77 % (2007)
PPA 2008-2011	13 % (2005)	54.4 % (2011)	62.9 % (septiembre de 2005)	87.5 % (2011)

FUENTE: Ver Tabla 1.

Es posible observar que las metas previstas en el PPA 2004-2007 no solo no fueron alcanzadas, ya que se redujo la tasa de asistencia a la educación prescolar de la población en la franja etaria de cuatro a seis años; una hipótesis al respecto es la dificultad de lograr matrícula pública en los alrededores de la residencia y/o trabajo, lo que muchas veces impide a las familias que hagan uso del servicio, debido a dificultades de desplazamiento tanto en términos de tiempo como en coste de transportación —este es un servicio ampliamente deseado como prueban las «filas de espera» por matrícula en la educación infantil en numerosas prefecturas.¹⁴

Finalmente, en términos legales, otro dato que merece destacarse es el veto de la presidencia de la República, en 1997, al proyecto de Ley 2.802 de 1992 (no. 112/92 en el Senado Federal) —que puede señalarse como una batalla perdida, aunque debido a los límites de este trabajo, su análisis no sea viable—. Este proyecto aspiraba a extender la asistencia técnica y educativa —que en la Legislación Laboral (CLT) está prevista para niños de hasta seis meses—, hasta los seis años de edad, en empresas que tuvieran, como mínimo, 30 empleados con más de dieciséis años. El texto preveía que tal exigencia podía ser cumplida mediante guarderías e instalaciones prescolares mantenidas directamente por la empresa, o a través de convenios con otras entidades públicas o privadas. En esa ocasión, la presidencia de la República argumentó que tal modificación generaría una «brutal elevación de los gravámenes de naturaleza social que ya pesan sobre la actividad empresarial» y la consiguiente discriminación en relación con la mano de obra femenina (Mensagen 1.645), se optó entonces por el retiro del proyecto de ley y por la no imposición de este tipo de gravamen financiero a los empleadores.

Consideraciones finales

La propuesta de este trabajo fue presentar aspectos que forman parte de las preocupaciones relacionadas con el género como uno de los ejes de políticas públicas en Brasil. Si, por un lado, tenemos el ejemplo de la violencia contra la mujer como un tema de gran importancia y foco de

¹⁴ Mediante la investigación en sitios de periódicos de gran circulación, encontramos numerosos reportajes sobre las «filas» y los tiempos de espera —que en algunos casos tardan años— incluso teniendo como referencia solo el año 2008.

mucha atención por parte de la sociedad, por otro, tenemos la cuestión de la conciliación entre trabajo y vida familiar, dejada a un lado, y aún hoy ignorada. Brasil, país marcado por la dominación masculina y por los roles tradicionales de género, revela a través de esta realidad los límites del cuestionamiento a esta dominación y cuáles son los elementos que la sociedad parece dispuesta a problematizar.

La violencia contra la mujer en el país ganó otro estatus con la promulgación de la Ley Maria da Penha, y coloca al país en una posición destacada en el escenario mundial al crear mecanismos capaces de comprender la violencia sufrida por las mujeres, en toda su complejidad y sus dilemas. Es así que la Ley Maria da Penha porta en su texto la necesidad de promover acciones educativas como una medida de prevenir la violencia, propone la creación de una amplia red de asistencia social destinada a las mujeres agredidas y a sus descendientes, además de una serie de acciones que aspiran a proteger y amparar a las mujeres víctimas de la violencia doméstica.

Sin embargo, no percibimos la misma visibilidad conferida a la violencia contra la mujer cuando el asunto se refiere a la conciliación trabajo y vida familiar. El problema de la ausencia de debates sobre la inserción de las mujeres en el mercado del trabajo hace que temas que mantienen una estrecha relación con ese asunto como el cuidado de los niños, la baja remuneración pagada a las mujeres, la precariedad del trabajo femenino y la consecuente pobreza femenina, sean poco discutidos en la sociedad brasileña. En este sentido, es posible mostrar deformaciones en el debate en relación con este tema, pues mientras la bandera central del más reciente Plan de Políticas para Mujeres es el incentivo de la participación femenina en las esferas de poder y en el mercado del trabajo, la inserción masculina en la vida familiar y las formas de contribuir para que esta conciliación entre obligaciones laborales y cuidado a la familia sea posible continúa siendo aún un tema ignorado. ¿Cómo la mujer puede participar en esferas de poder si la sociedad mantiene una perspectiva fuertemente machista en lo que se refiere a los cuidados familiares y le impone básicamente la responsabilidad de cuidar de la casa y de los hijos? En Brasil el tema de la conciliación entre trabajo y vida familiar es entendido como una cuestión esencialmente femenina, de carácter privado y con bajo reclamo público.

En gran medida, eso ocurre por un mecanismo perverso: las mujeres de clase media y alta buscan apalancar sus carreras y su inserción profe-

sional, por tanto, contratan a empleadas domésticas, mujeres (en su mayoría negras), para cuidar de sus hijos, con lo que complementan la laguna dejada por el horario escolar reducido, por la falta de participación masculina y por la extensión de las horas semanales trabajadas. Aunque esta no sea la realidad de la mayoría de las familias brasileñas, en muchos casos son las empleadas domésticas y la existencia de las «diaristas» —empleadas o asistentes que actúan sin vínculo de empleo formal y trabajan con una jornada variable— las que realizan esta vinculación, lo cual parece ampliar la posibilidad de contratación de estas figuras, a fin de disminuir los conflictos entre familia y trabajo. De esa forma, las mujeres de clases sociales más altas imponen a las otras mujeres de clases más bajas estos cuidados no desempeñados por ellas, con lo que hacen que estas vivan el doble peso de enfrentar situaciones de inserción precaria en el mercado laboral, con jornadas de trabajo muy extensas y baja remuneración y ser responsables por los cuidados de sus familias sin contar con apoyo del poder público —como es el caso de las llamadas «domésticas»—.¹⁵ Existe, no obstante, el papel fundamental ejercido por la solidaridad familiar, que aún mantiene el problema a nivel particular y privado; vale resaltar que en la mayoría de los casos hay sesgos de género también en ese apoyo: son las abuelas, las hijas mayores, las tías, las primas, quienes ayudan en los cuidados de la casa y los niños. Por otro lado, no es difícil encontrar el llamado fenómeno de las «cuidadoras del patio del fondo»: las vecinas que no consiguen empleo, pues no tienen con quién dejar los niños y, habiendo numerosas mujeres en la misma situación, abren «guarderías» en sus casas, con lo que hacen del déficit de cuidados infantiles su manera de «ganarse el pan». Ante este cuadro, se hace a veces difícil comprender «el incentivo de la participación de las mujeres en esferas de poder», una vez que su «tiempo disponible» es mínimo y ocupado con los quehaceres domésticos.

La dificultad impuesta al ingreso de las mujeres en el mercado laboral, por la falta del llamado tiempo disponible (consumido en las tareas de los cuidados) y también por la baja calificación surge como uno de

¹⁵ Muchas empleadas domésticas aún hoy duermen en las casas de los patrones de lunes a viernes, o todavía enfrentan jornadas de trabajo que oscilan entre 10 y 12 horas de trabajo, tras las que necesitan retornar a sus residencias —muchas veces muy distantes, lo que les toma de dos a tres horas— y dar cuenta de los quehaceres domésticos que les aguardan en sus propias casas. Por tanto, la empleada es contratada por alguien para cuidar de su casa y familia, pero necesita también cuidar de la suya después de esta larga jornada.

los muchos mecanismos por los cuales podemos comprender cómo las desigualdades de género pueden convertirse en desigualdades sociales y cómo un tratamiento adecuado por parte del Estado a esas cuestiones viene a ser elemento determinante en la promoción de la igualdad de género y en el combate a la pobreza y a las desigualdades sociales.

La poca visibilidad de esos asuntos nos imposibilita percibir cómo las desigualdades entre hombres y mujeres tienen un peso importante en la creación y el mantenimiento de las desigualdades sociales. Según Costa y Silva (2008), la inserción femenina en el mercado laboral es la mejor forma de combatir las desigualdades entre hombres y mujeres, así como el mecanismo más eficaz de promoción de políticas destinadas al combate a la pobreza. Es en ese contexto que las políticas públicas ganan relevancia y necesitan ser revisadas y reorientadas, de manera que atiendan a las nuevas demandas que surgen.

A pesar de que las desigualdades entre hombres y mujeres ya habían sido reconocidas por el Estado brasileño, los mecanismos de enfrentamiento a ese escenario aún son poco debatidos si se comparan con el tema de la violencia contra la mujer. Si, por un lado, las cuestiones relativas a la violencia contra la mujer alcanzaron un nivel destacado en las políticas de género en Brasil, por otro, las cuestiones pertinentes a la inserción de las mujeres en el mercado laboral se insertan en aquello que la ministra de la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres, Nilcéia Freire, llamó «cuadros de desigualdades históricas».

Las cuestiones que dan origen a esos debates muestran que la condición «mujer» impone límites a los individuos, que pueden ser traducidos según la forma en que se dará su inserción en el mercado laboral, la elección de su carrera, la forma en que su historia será construida y su propia seguridad. Por consiguiente, el hecho de ser mujer en la sociedad brasileña garantiza de antemano algunos escalones de menos en la «escalera» de la vida social, que tiende a hacerse más escasa a medida que cruzamos el género con la raza y la clase social.

Finalmente, cabe a nosotras, como mujeres e investigadoras, intentar sacar a flote los debates de género, calificar y analizar a partir de una perspectiva crítica. Sin dudas, la creación de la Secretaría de Políticas para Mujeres y los Planes establecidos por ella —elaborados a partir de conferencias que prevén la participación de miembros del poder público, organizaciones de la sociedad civil y el empresariado— apuntan a un

mayor alcance de los temas de género en el país. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que todos estos esfuerzos son recientes y, por lo tanto, aún presentan resultados incipientes. Por ahora, vale reafirmar que además de los avances en las cuestiones relativas a la violencia, el país tiene mucho que avanzar en lo que se refiere a la conciliación. A la postre, teniendo las premisas de Jenson (1997) como centrales en la formulación de políticas destinadas a los cuidados —al preguntar «*Who cares? Who pays? How is it provided?*»— observamos que en Brasil las mujeres son las que cuidan, las familias pagan y el servicio proviene, en gran medida, de la solidaridad familiar y del mantenimiento de la tradicional división sexual del trabajo. De esta forma, la mirada atenta de investigadores, analistas de políticas públicas y de las mujeres es de extrema importancia en este momento, con el propósito de reforzar y promover mejoras en las políticas que han presentado resultados positivos, así como remodelar las que no tuviesen resultados satisfactorios.

Referencias bibliográficas

- ABRAMO, LAÍS: «A situação da mulher latino-americana: o mercado de trabalho no contexto da reestruturação», en Delgado, Cappellin y Soares (orgs.): *Mulher e trabalho: experiências de ação afirmativa*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2000: 111-134.
- ARAÚJO, CLARA Y CELI SCALON: «Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho pago no Brasil», en Clara Araújo y Celi Scalon (orgs.): *Gênero, família e trabalho no Brasil*, FGV Editora, Rio de Janeiro, 2005: 15-77.
- ARRIAGADA, IRMA: «Estruturas familiares. Trabalho e Bem-Estar na América Latina», en Clara Araújo, Celi Scalon y Picanço: *Novas conciliações e antigas tensões?*, EDUSC, São Paulo, 2007: 223-265.
- BARSTED, LEILA LINHARES: «Novas legalidades e novos sujeitos sociais», en Maria Ávila, Ana Paula Betânia Portella y Verônica Ferreira (orgs.): *Novas legalidades e democratização da vida social: família, sexualidade e aborto*, Garamond, Rio de Janeiro, 2005.
- BRANDÃO, ELAINE REIS: *Nos corredores de uma Delegacia da Mulher: um estudo etnográfico sobre as mulheres e a violência conjugal*, tesis de maestría en Salud Colectiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

- BRASIL: *Constituição da República Federativa do Brasil*, Atlas, São Paulo, 1988.
- : Lei 9.099 de 26 de septiembre de 1995 (Sobre la creación de los Juzgados Especiales Civiles y Criminales), en: <<http://www.planalto.gov.br>> (consulta: 24/2/2006).
- : Lei 11.340 de 07 de agosto de 2006 (Sobre la creación de mecanismos para cohibir la violencia doméstica y familiar contra la mujer), en: <<http://www.planalto.gov.br/>> (consulta: 18/3/2007).
- BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, SECRETARIA NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS: *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher*, Brasília, 2001.
- : *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW)*, Brasília, 2001.
- CHIES, LUIZ ANTONIO BOGOS: «Possibilidades de estratégias recriadoras nos JECRIMs», en: <<http://www.apmppr.com.br/congresso/trabalhos>> (consulta: 13/11/2005).
- COSTA, JOANA Y ELYDIA SILVA: «Eliminating Gender Inequalities Reduces Poverty, How?», *One Page, International Poverty Center*, November, 2008, en: <<http://www.undp-povertycentre.org/pubIPCOnePager73.pdf>>.
- DE CAMPOS, CARMEN HEIN: «Juizados Especiais Criminais e seu déficit teórico», *Revista de Estudos Feministas*, Santa Catarina (CFCH, CCE, UFSC), 2003; XI (1): jan-jun.
- DEBERT, GUITA GRIN: «Arenas de conflitos éticos nas Delegacias Especiais de Polícia», *Primeira Versão*, Campinas (IFCH, Unicamp), 2002: 114, novembro.
- ESPING-ANDERSEN, GOSTA: *Why We Need a Welfare State*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- FREIRE, NILCÉIA: «Conferência de abertura: seminário gênero, família e trabalho em perspectiva comparada», en Clara Araújo, Celi Scalón y Picanço: *Novas conciliações e antigas tensões?*, EDUSC, São Paulo, 2007: 11-18.
- GORNICK, JANET C. Y MARCIA K. MEYERS: «Regimes de bem-estar social com relação a trabalho remunerado e cuidados», en Clara Araújo, Celi Scalón y Picanço: *Novas conciliações e antigas tensões?*, EDUSC, São Paulo, 2007: 191-222.
- GRACINDO, REGINA VINHAES: «Os Sistemas Municipais de Ensino e a nova LDB: limites e possibilidades», en Brzenzinski (org.): *LDB Interpretada: diversos olhares se entrecruzam*, Cortez Editora, São Paulo, 2002: 211-232.

- GREGORI, MARIA FILOMENA: *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, ANPOCS, São Paulo, 1993.
- GROSSI, MIRIAM: «Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil», *Revista de Estudos Feministas*, Santa Catarina (CFCH, CCE, UFSC), 1994; número especial.
- HEILBORN, MARIA LUIZA Y BILA SORJ: «Estudos de gênero no Brasil», en Sérgio Miceli (org.): *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. *Sociologia*, vol. II, Sumaré, São Paulo, 1999.
- IZUMINO, WÂNIA PASSINATO: «Violência contra a mulher no Brasil: acesso à Justiça e a construção da cidadania de Gênero», trabajo presentado en el VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004; en: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel12/WaniaPasinatoIzumino.pdf>> (consulta: 01/06/06).
- JENSON, JANE: «Who Cares? Gender and Welfare Regimes», *Social Politics*, 1997; 4 (2): 77-99.
- KANT DE LIMA, ROBERTO, MARIA STELLA AMORIM Y MARCELO BAUMANN BURGOS (orgs.): *Os Juizados Especiais Criminais, Sistema Judicial e Sociedade no Brasil*, Intertexto, Niterói, 2003.
- LEWIS, JANE: «The Decline of the Male Breadwinner Model: The Implications for Work and Care», *Social Politics*, 2001; 8 (2): 152-170.
- MACHADO, LIA ZANOTTA: *Atender vítimas, criminalizar violências: dilemas das delegacias da mulher*, UNB, Série Antropologia, Brasília, 2002; y en: <<http://unb.br/ics/dan/serie319empdf.pdf>> (consulta: 19/03/2006).
- OLIVEIRA, MARCELLA BERALDO: «Crime invisível: a mudança de significados da violência de gênero no Juizado Especial Criminal», tesis de maestría en Antropología Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- PEIXOTO, CLARICE EHLERS: «Solidariedade familiar intergeracional», en: Clara Araújo y Celi Scalon (orgs.): *Gênero, família e trabalho no Brasil*, FGV Editora, Rio de Janeiro, 2005: 225-240.
- PEREIRA, EVA WAISROS, ZULEIDE ARAÚJO TEIXEIRA: «A educação básica redimensionada», en Brzenzinski (org.): *LDB Interpretada: diversos olhares se entrecruzam*, Cortez Editora, São Paulo, 2002: 87-109.
- PINTO, CÉLIA REGINA JARDIM: *Uma história do feminismo no Brasil*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2003.
- SOARES, BÁRBARA MUSUMECI: «Delegacias de atendimento à mulher: questão de gênero, número e grau», en Luis Eduardo Soares (org.): *Violência e política no Rio de Janeiro*, Relume Dumará, ISER, Rio de Janeiro, 1996.

- SORJ, BILA, ADRIANA FONTES Y DANIELLE C. MACHADO: «Políticas e práticas de conciliação entre família e trabalho no Brasil», *Cadernos de Pesquisa*, 2007; 37 (132): 573-594, set.-dez.
- : «O feminismo e os dilemas da sociedade brasileira», en Cristina Bruschini e Sandra G. Unbehaum (orgs.): *Gênero, democracia e sociedade brasileira*, Fundação Carlos Chagas, Editora 34, São Paulo, 2004.
- : «Legislação trabalhista, políticas públicas e igualdade de gênero», en Sorj y Yannoulas: *Perspectivas e críticas feministas sobre as reformas trabalhista e sindical*, CFMEA, Brasília, 2006: 15-50.
- VELHO, GILBERTO: *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

Documentos legales

- Lei 9.394, de 20 de diciembre de 1996 (Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional-LDB).
- Mensagem 1.645, de 30 de diciembre de 1997.
- Lei 11.114, de 16 de mayo de 2005.
- Resolución no. 6, de 24 de abril de 2007.
- Lei 11.494, de 20 de junio de 2007 (FUNDEB).
- Plan Plurianual 2000-2003.
- Plan Plurianual 2004-2007, Anexo I «Programas de Governo».
- Plan Plurianual 2008-2011, Volumen II: «Projeto de Lei e Anexos»; Anexo I «Programas de Governo Finalísticos»; Anexo II «Programas de Governo Apoio às Políticas Públicas e Áreas Especiais».

Otros documentos

- BRASIL, SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (SPM): *Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*, Brasília, 2004.
- RODRIGUES, ALMIRA Y IÁRIS CORTÊS (orgs.): *Os direitos das mulheres na legislação brasileira pós-constituente*, Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), Letras Livres, Brasília, 2006.
- : *II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*, Brasília, 2008.
- : *Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Relatório de Implementação*, Brasília, 2005-2006.

Direcciones electrónicas

<http://www.planejamento.gov.br>

<http://www.planobrasil.gov.br>

www.presidencia.gov.br/spmulheres

http://www.fnde.gov.br/home/index.jsp?arquivo=pro_infancia.html

<http://www.abrasil.gov.br>

ROXANA REYES RIVAS Y CHRISTINA SCHRAMM*

Volviendo *queer* la política tradicional en Costa Rica*****

Costa Rica es un país marcado por el catolicismo, en el que predominan concepciones de género conservadoras. Ello se refleja en los obstáculos que encuentran las mujeres para acceder a puestos de elección popular. La Nueva Liga Feminista, fundada en el año 2005, se ha posicionado en las últimas elecciones provinciales y nacionales de 2006 con un programa desafiante y ha introducido importantes temas en la discusión pública.

Introducción

El partido costarricense Nueva Liga Feminista (NLF) se fundó en el año 2005 para participar en las elecciones de diputados y diputadas en

* Roxana Reyes Rivas, miembro fundadora del partido Nueva Liga Feminista. Profesora del Instituto Tecnológico de Costa Rica, ha sido Fulbright Scholar-in-Residence en Estudios de la Mujer en el Illinois College, Illinois, Estados Unidos. Actualmente es estudiante del Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura en la Universidad de Costa Rica.

Christina Schramm es máster en Ciencias Políticas y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Hamburgo, Alemania. Actualmente es estudiante del Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura en la Universidad de Costa Rica. Miembro del seminario permanente *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas* del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas en dicha universidad.

** Según *Queer*, periódico de la Fundación LGBT: «La Teoría Queer es una hipótesis sobre el género que afirma que la orientación sexual y la identidad sexual o de género de las personas son el resultado de una construcción social y que, por lo tanto, no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales. // De acuerdo con ello, la Teoría Queer rechaza la clasificación de los individuos en categorías universales como “homosexual”, “heterosexual”, “hombre” o “mujer”, sosteniendo que éstas esconden un número enorme de variaciones culturales, ninguna de las cuales sería más fundamental o natural que las otras [...]», en: <<http://www.queer.org.ar/>> [N. de la E.].

*** Esta es una revisión ampliada y libremente traducida de un artículo escrito por ambas autoras, originalmente publicado en alemán en la revista feminista austriaca *Forum für Feministische GangArten*, 2006; 57: junio.

febrero de 2006. La NLF es una alianza de mujeres y hombres que han colaborado o participado tanto en el movimiento de mujeres de Costa Rica como en el feminismo. De esta forma encontramos en el partido personas que provienen del movimiento LGTTTI,¹ otras que han trabajado con mujeres en condiciones de pobreza, en la educación popular, en contra de la violencia hacia las mujeres y menores, con mujeres adolescentes, etcétera. A su vez, como es de esperar, la membresía está mayormente constituida por mujeres.

Su nombre remite a la primera organización feminista costarricense, a saber, la Liga Feminista. Fundada en 1923, aquella participó en la configuración de las luchas sufragistas durante la primera mitad del siglo xx (Barahona, 1994: 74-78). De esta forma también se reconoce la continuidad histórica de las luchas feministas en el país.

Es uno de los nuevos partidos políticos creados que hoy marcan la transformación de un sistema bipartidista a una apertura y fragmentación de los posicionamientos políticos tradicionales. En el caso de la NLF fue decisiva, entre otras, la insatisfacción con la manera en que se han insertado algunas mujeres dentro de los partidos que dominan la política electoral. Además, ha habido poca capacidad para exigir rendición de cuentas por parte del movimiento de mujeres y el feminista. Es decir, los procesos de negociación entre grupos del movimiento de mujeres y los partidos políticos tuvieron poco impacto. A pesar de tal crítica a la institucionalización, la NLF se funda con el interés de generar prácticas de representación política propias e independientes de las agendas de los partidos ya establecidos. En este sentido, pretende aprovechar las tensiones entre movimiento social e institucionalidad anteriormente descritas.²

La NLF actúa solo en la provincia de San José. Su agenda, sin embargo, abarca temas centrales de alcance nacional, por ejemplo, la demanda por una separación entre Estado e Iglesia; la defensa de los recursos naturales y la distribución justa de la riqueza en el mundo; la defensa de una economía nacional inclusiva y la protección de una agricultura sostenible; aspectos estos de primordial importancia para las políticas feministas. Cabe señalar, también, que el hecho de que en Costa Rica el Estado sea confesional, dificulta la discusión, legislación y puesta en

¹ Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros e Intersexuales.

² Para una relación más completa de las diversas iniciativas de vincular diferentes agrupaciones del movimiento feminista y los partidos véase Ana Cecilia Escalante Herrera (2006).

vigencia de derechos sexuales y reproductivos más amplios. Así pues, los términos en que se debe impartir la educación sexual en el sistema de educación pública costarricense han sido una discusión de varios años entre el Ministerio de Educación y la Iglesia católica institucional. Parte de esta discusión está relacionada con la intransigencia de la Iglesia en lo que se refiere a un enfoque heteronormativo y reproductivista de la sexualidad (Ávalos, 2009).

Considerando estas limitaciones, y en la «búsqueda de una sociedad más justa, equitativa, democrática, inclusiva y solidaria», la NLF parte del principio del pleno reconocimiento de los derechos humanos a favor de las diferencias y la diversidad, las cuales son características de la población que vive en Costa Rica (NLF: «Principios»).

CEDAW³ vinculante también para Costa Rica

Para participar como partido elegible en las elecciones que se dieron en febrero del año 2006, fue necesario pasar por el proceso formal de la institucionalización. Si bien la NLF cumplió todos los requisitos, su solicitud de inscripción fue rechazada por parte del Registro Civil, con la argumentación de «incumplir la integración por género en los porcentajes que señala la ley» (Costa Rica, 2005: 7). Se objetó que no participaran suficientes hombres en el partido, lo cual significaría una discriminación, y por ende, sería inconstitucional. Esta decisión provocó una amplia discusión en los medios de comunicación y en muchos otros espacios públicos y sociales. No solo hizo patente la necesidad de aclarar el marco legal en el cual se basó el Registro Civil para su decisión, sino el gran interés social de discutir temas vinculados con el programa de partido de la NLF.

En relación con los fundamentos legales, cabe mencionar que la Constitución Política de Costa Rica se basa en los principios de la igualdad y la no discriminación. Con la suscripción a la convención de los derechos de las mujeres, es decir, la Convención por la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW), en el año 1984, Costa Rica se comprometió a tomar medidas legales y a adoptar políticas de equidad. A estas corresponden medidas particulares, las así llamadas «acciones afirmativas», en aras de alcanzar la equidad de facto

³ CEDAW: Convention of the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women.

en forma acelerada.⁴ Una de las medidas es la aprobación de la Ley de Promoción de la Igualdad Real de la Mujer, en 1990 (Costa Rica, 1990). En este entorno, cabe destacar el Programa para el Fortalecimiento del Liderazgo Político de las Mujeres en los Procesos de Toma de Decisiones en los Espacios Públicos y Políticos. En 1999, el Tribunal Supremo de Elecciones emitió una resolución relacionada con la regulación sobre las cuotas en el Código Electoral existente desde 1996, según la cual todos los partidos políticos deben otorgar a mujeres por lo menos el 40 % de los puestos elegibles.⁵ De ninguna manera se menciona una cuota mínima para hombres.

Ahora, ¿cómo se llega a estas interpretaciones contradictorias de la ley? Por un lado, las construcciones tradicionales de género ejercen una gran influencia en la cotidianidad y fungen como normas culturales. Por otro, hay que mirar más detalladamente la relación entre la Ley de Promoción de la Igualdad Real de la Mujer y los tratados o convenios internacionales: la modificación del Código Electoral es un ejemplo de cómo fue concretada la Convención de Derechos de la Mujer en el ámbito nacional. Pero a pesar del texto explícito y claro del Código Electoral, el Registro Civil llega a otra interpretación que se aleja del principio de la acción afirmativa que originalmente fundamentó la modificación del Código Electoral. Argumenta con base en una resolución de la Sala Constitucional que «cuando en la legislación se utilicen los términos “hombre” o “mujer” deberán entenderse como sinónimos del vocablo “persona” y con ello eliminar toda posible discriminación legal por razón de género» (Registro Civil, 2005: 3; resaltado en el texto original). Esta lectura se divulga en los medios de comunicación de la manera

⁴ Si bien la CEDAW sirve a los movimientos de mujeres y feministas como medio para ejercer presión a los gobiernos, no prevé sanciones eficientes en caso de su incumplimiento. Por ende, la implementación de la CEDAW depende mucho de la voluntad política de cada gobierno. Problemático es además que la violencia contra las mujeres no se juzga directamente como violación de los derechos humanos. Solo en 1993 será mencionada explícitamente y especificada en el marco de la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, en Viena. A la par de la CEDAW, y en conjunto con otras conferencias mundiales, la conferencia mundial de población en El Cairo 1994 y la Conferencia Mundial de las Mujeres en Pekín (Beijing), 1995, esta conferencia resulta ser un punto de referencia central para la articulación de las demandas políticas por parte de los movimientos de mujeres y feministas en Costa Rica (Schramm, 2001: 57-58).

⁵ El artículo 60 del Código Electoral, último párrafo, dice literalmente: «Las delegaciones de las asambleas distritales, cantonales y provinciales, deberán estar conformadas al menos, por un cuarenta por ciento (40 %) de mujeres» (Torres, 2001: 52, 54).

siguiente: «si bien es cierto que la ley habla de que los partidos deberán presentar, al menos el 40 % de representación femenina en sus estructuras, esto debe interpretarse como un porcentaje de representación de género, independientemente de si se trata de hombres o de mujeres» (Herrera, 2005: 5). El problema aquí está en que se pierde de vista la intención cuando se promulga legislación de acción afirmativa, a saber, imponer una discriminación positiva en aras de remediar una situación de inequidad.

Plataforma, fundamentos y volviendo *queer* la política

Cuando la inscripción oficial del partido fue rechazada, se generó una oportunidad importante de obtener visibilidad. Ahora el partido recibió atención, ya que mucha gente no entendió por qué fue rechazado, cómo es la condición legal y qué significa discriminación positiva. Muchas estaciones de radio y algunos canales de televisión entrevistaron a miembros y miembros del partido. Las reacciones del público fueron muy diversas. En especial alguna gente mayor se mostró muy molesta y agresiva contra las causas feministas y aludieron principalmente al aborto y al lesbianismo. Muchas otras personas, principalmente gente joven, también hombres, tuvieron una posición muy favorable y encontraron el rechazo de la inscripción inaceptable. Como era de esperarse, el partido apeló contra el rechazo de la inscripción oficial y, sorprendentemente, ganó dicha apelación. Esto trajo atención adicional en los medios de comunicación.

Los fundamentos principales, arriba mencionados, continuaron siendo desarrollados en puntos específicos, para tematizar abiertamente los derechos LGBTTTT. Esta fue una diferencia decisiva frente a otros partidos políticos. Por tanto, hubo una feliz coincidencia entre los fundamentos ideológicos de un partido formalmente constituido y las demandas centrales de activistas LGBTTTT (especialmente con el Grupo Diversidad, que inició una campaña para la publicación de las posiciones de otros partidos políticos acerca de los derechos LGBTTTT). Esto ayudó también a facilitar la discusión sobre estos asuntos con otros partidos políticos, grupos sociales y los medios de comunicación.

Entre ellos encontramos, por ejemplo, el debate alrededor de un reconocimiento legal de las uniones de hecho entre personas del mismo sexo. En efecto, aún hoy, el Código de Familia de Costa Rica, en su Artículo 14, establece la imposibilidad legal del matrimonio entre personas del mismo sexo. En el mismo código, en su Artículo 242, se reconoce como unión de hecho únicamente aquella entre hombre y mujer (Costa Rica, 1974). Asimismo, otra medida discriminatoria dentro del ordenamiento jurídico costarricense se puede constatar en el Artículo 98, inciso 6, del Código Penal, de acuerdo con el cual se deben aplicar medidas de seguridad cuando la homosexualidad sea una conducta habitual.⁶ Esto implica, por ejemplo, de acuerdo con el Artículo 102, inciso e, lo siguiente: «La prohibición de frecuentar determinados lugares es medida de prevención especial y se impondrá al condenado por delito cometido bajo la influencia del alcohol o de drogas enervantes, del homosexualismo o la prostitución» (Costa Rica, 1970). Al mismo tiempo, la Ley General de VIH-Sida (Ley 7771), impone un castigo de hasta 60 días multa a actos o medidas discriminatorias por orientación sexual, entre otras (Artículo 48).⁷

No personalizar la diversidad

La estigmatización del feminismo, al motejar a las activistas por los derechos de las mujeres como lesbianas, facilitó a la NLF nombrar las causas y demandas relacionadas con estas. De hecho, nunca se ha ocultado que hay mujeres lesbianas y bisexuales también dentro del partido. Debido a la importancia de la consistencia ideológica, se acordó dentro del partido asumir en conjunto las posibles desventajas electorales que

⁶ El Código menciona: «Artículo 98.- Obligatoriamente el juez impondrá la correspondiente medida de seguridad: [...]»

»6) Cuando la prostitución, el homosexualismo, la toxicomanía o el alcoholismo son habituales y han determinado la conducta delictiva del reo» (Costa Rica, 1970).

⁷ El artículo completo apunta: «Artículo 48.- Discriminación

»Quien aplique, disponga o practique medidas discriminatorias por raza, nacionalidad, género, edad, opción política, religiosa o sexual, posición social, situación económica, estado civil o por algún padecimiento de salud o enfermedad, será sancionado con pena de veinte a sesenta días multa.

»El juez podrá imponer, además, la pena de inhabilitación que corresponda, de quince a sesenta días» (Costa Rica, 1970).

podrían generarse a partir de lo anterior. No personalizar la diversidad resultó ser una buena estrategia. De esta manera se evitó que personas particulares fueran objetivos, por ejemplo, de ataques lesbofóbicos.

Los puntos centrales del programa LGBTTTTI de la NLF son:

1. Promoción de la difusión formal e informal de los Derechos Humanos en lo que respecta a la diversidad en sus diferentes formas (preferencia sexual, estilo de vida, etnicidad, discapacidad, edad, etc.);
2. La eliminación del artículo 75 de la Constitución Política que declara al catolicismo como la religión oficial del estado costarricense, ya que la oposición más fuerte contra los derechos de las mujeres y de la población LGBTTTTI surge de la Iglesia Católica institucional;
3. La defensa del derecho de las mujeres de escoger su preferencia sexual y vivir de acuerdo con ella;
4. El apoyo de iniciativas a favor del reconocimiento legal de las uniones de hecho entre personas del mismo sexo –por dos razones: primero, la necesidad del reconocimiento social de las relaciones y, segundo, la necesidad de proteger los bienes y adquirir los derechos propios de la relación. De acuerdo con esta agenda el partido no privilegia ninguna forma de relación frente a otra. La NLF expresa la convicción de que la legislación, la educación y el estado laico son los pilares de una política LGBTTTTI que realmente puede transformar el estado de cosas existente (NLF: «Plataforma política»).

A pesar de la circunstancia de que ninguna candidata ni candidato fue elegido en la última elección, la NLF ha contribuido significativamente a que los temas y las condiciones de la discusión en la política electoral cambiaran. Es por eso que decimos que, durante la campaña de 2006, la política costarricense se volvió bastante *queer* (Jagose, 1997). Queda por ver qué tan *queer* será en la campaña que se avecina para las elecciones de 2010.⁸

⁸ El partido ha decidido no participar electoralmente, aunque ha sido invitado a participar en debates y reuniones de partidos que se preparan para tomar parte en la campaña de 2010. En vistas de esto, al momento de escribir este artículo la NLF prepara un manifiesto y toma de posición en lo que se refiere a la coyuntura electoral costarricense.

Referencias bibliográficas

- ÁVALOS, ÁNGELA: «Guías sexuales de Iglesia prohíben condón y píldora», *La Nación*, San José, 15 de mayo de 2009.
- BARAHONA, MACARENA: *Las sufragistas de Costa Rica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1994.
- COSTA RICA: REGISTRO CIVIL, DIRECCIÓN GENERAL: Documento No. 0120.05-PPDG; 4.8.2005.
- : Ley de Promoción de la Igualdad Real de la Mujer, 1990, en: <<http://jaguar.cgr.go.cr/content/dav/jaguar/USI/normativa/Leyes/L-7142.doc>> (extraído el 3 de junio de 2009).
- : *Código de Familia*, 1974, en: <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/2300.pdf>> (extraído el 2 de junio de 2009).
- : *Código Penal*, 1970, en: <http://www.oas.org/Juridico/MLA/sp/cr/sp_cri-int-text-cpenal.pdf> (extraído el 2 de junio de 2009).
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR: (1997, 3-10) «*Queer*, manierista, *bizarre*, barroco», *Debate Feminista*, México, 1997; 16: octubre.
- ESCALANTE HERRERA, ANA CECILIA (consultora): «Análisis crítico de las agendas de las mujeres para el desarrollo económico y social», *Informe final*, Fundación Friedrich Ebert, San José, 29 de agosto de 2006.
- HERRERA, BERLIOOTH: «Rechazado partido feminista», *La Nación*, San José, 6 de agosto de 2005.
- JAGOSE, ANNAMARIE: *Queer Theory. An Introduction*, New York University Press, New York, 2004.
- PARTIDO NUEVA LIGA FEMINISTA (NLF): «Principios», en: <www.nuevaliga-feminista.org>.
- : «Plataforma política», en: <www.nuevaligafeminista.org>.
- SCHRAMM, CHRISTINA: *Frauenrechte sind Menschenrechte' –Eine feministisch-postkoloniale Analyse der Bündnispolitiken von Frauenorganisationen in Costa Rica im Kontext globaler Transformationen*, tesis inédita, Universidad de Hamburgo, diciembre de 2001.
- TORRES GARCÍA, ISABEL: *La aplicación de la cuota mínima de participación de las mujeres ¿Ficción o realidad? Un diagnóstico para Costa Rica*, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, San José, 2001.

YANET MARTÍNEZ TOLEDO*

Católicas por el Derecho a Decidir e Iglesia católica en el debate sobre el aborto

Este ensayo pretende hacer un análisis del discurso respecto al aborto y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, a partir de las concepciones elaboradas sobre este por la organización social Católicas por el Derecho a Decidir. Otro interés es determinar cuáles son las estrategias discursivas que, desde su identidad católica, utiliza esta organización para enfrentar las formas de violencia que se plantean explícita e implícitamente en los discursos hegemónicos que desde la jerarquía eclesial controlan la sexualidad de las mujeres en general y el derecho al aborto en particular.

Introducción

Para hacer una crítica de la modernidad y sus formas concretas de dominación y emancipación se hace necesario ubicarse epistemológica y geopolíticamente. En especial si por geopolítica se entiende no solo la posición de los Estados-naciones en el sistema mundo moderno, sino la ubicación de grupos sociales específicos al interior de sus Estados, a la vez que en el sistema global de producciones de discursos y prácticas concretas.

Este ensayo pretende hacer un análisis del discurso respecto al aborto y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, a partir de las concepciones elaboradas sobre este por la organización social Católicas por el Derecho a Decidir (CDD). Otro interés es determinar cuáles son las estrategias discursivas que, desde su identidad católica, utiliza esta organización para enfrentar las formas de violencia que se plantean

* (Cuba, 1975). Máster en Ciencias de la Comunicación. Investigadora del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.

explícita e implícitamente en los discursos hegemónicos que desde la jerarquía eclesial controlan la sexualidad de las mujeres en general y el derecho al aborto en particular.

Se analizará el discurso que esta organización ha hecho público a través de manifiestos y declaraciones. Las demandas realizadas al Estado y la Iglesia católica por parte de esta organización van dirigidas contra los dispositivos sociales y culturales de control patriarcal sobre los cuerpos y las subjetividades de las mujeres. Critican abiertamente formas de dominación masculina en las que las relaciones hombre/mujer devienen relaciones entre sectores hegemónicos y subalternos mediados por el género. La subalternidad de estas mujeres, en la articulación de sus luchas concretas, expresa la complejidad de las relaciones de poder. Si bien ellas son asumidas como abyectas por la masculinidad hegemónica y las políticas patriarcales se diseñan para criminalizar sus demandas, esta condición de abyectas les permite construir una identidad contradictoria de lucha frente a las formas de negación de sus subjetividades.

Teorías en juego: subalternidad y religión vistas desde el género

Esta investigación se desarrollará a partir del marco teórico que ofrecen los estudios subalternos y poscoloniales, en diálogo con otras formas de producción de conocimiento como es la teología feminista de la liberación. Ambos tienen en común el haberse producido en contextos globales, esto quiere decir, en la interacción entre intelectuales del llamado Tercer Mundo y las academias del Primer Mundo. Por eso es que trata de teorías en tensión cultural y crítica, porque a pesar de hablar constantemente de subalternidad, opresión y dominación, cada una en su propio contexto no deja de hacerlo desde la posición de poder discursivo del estar ubicado o ubicada en el mundo académico occidental. Aun así, es relevante este pensamiento para analizar un proceso tan complejo como el que se pretende en este artículo.

1. Estudios subalternos y poscolonialidad

En la década de los 80 se produjo en los centros académicos ingleses, vinculados a los estudios culturales, una relectura de conceptos que

con anterioridad habían tenido poca repercusión internacional. Esta relectura estuvo atravesada por otros debates que permitieron la articulación entre ese discurso y otros producidos fuera de dichas academias. Estos otros discursos ponían en tela de juicio criterios de universalidad y excepcionalidad de la cultura europea, para propiciar la *deconstrucción* y *desnaturalización* de relaciones sociales asimétricas mediadas por el poder y las tecnologías de disciplinamiento.

Otra de las mediaciones de esta relectura fue provocada por el origen de los/as sujetos/as de dicha relectura: académico/as de ex colonias inglesas. Un grupo destacado —y no digo grupo porque sean una unidad, sino porque han logrado articular determinada estrategia teórica y política— han sido los/as intelectuales indios/as. Conceptos tales como orientalismo (Edward Said, 1990), poscolonialismo y poscolonialidad (Homi Bhabha, 2002), han venido a enriquecer la crítica discursiva al pensamiento eurocentrado. Estos autores establecen un diálogo activo con conceptos producidos desde Europa, tales como subalternidad (Ranjit Guha, 2001), subalterno abyecto (Gayatri Ch. Spivak, 2002) y los anteriormente citados de deconstrucción y disciplinamiento.

En este contexto, surge en el año 1982 el Grupo de Estudios Subalternos en la Universidad de Sussex (Guha, 2001: 37) con el fin de pensar lo subalterno gramsciano fuera de los límites de dos conceptos clave: hegemonía y sociedad civil. Y esto se debe fundamentalmente al hecho de que estos conceptos no eran nuevos para la teoría política y cultural europea —estuviera o no vinculada a la nueva izquierda—. En el estudio de las relaciones entre hegemonía y sociedad civil, lo subalterno había quedado supeditado —*subalternizado* en sentido literal— en una lógica que seguía tomando como punto de referencia el poder y sus articulaciones. Por otra parte, siguiendo a Marcus Green, es necesario señalar que el concepto de sociedad civil —que no es estrictamente identificable con el de subalternidad— en las décadas del 80 y el 90, al retomarse su origen comenzó a ser identificado en contraposición con sociedad política. Esto en términos concretos posibilitó la identificación —en alguna medida— de sociedad civil y organizaciones no gubernamentales (ONG) (Green, 2002: 4).

A diferencia de esta visión europea de la subalternidad, desde los estudios subalternos se propone una mirada centrada en las producciones de los sujetos que viven la subalternidad en su praxis social. Saurabh Dube, en la introducción al texto *Pasados poscoloniales* (1999),

define el objeto de los estudios subalternos como un esfuerzo «para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sudasiáticos, para rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y del trabajo académico».

Los estudios subalternos representan una ruptura epistemológica respecto a la visión tradicional de lo que significa ser subalterno o subalterna. Desde el punto de vista de la construcción histórica desde la dominación, este subalterno será, de manera invariable, subordinado. En otras palabras, su autonomía, más que mediada, estará absolutamente constreñida al poder político de las élites. Es por ello que la historia oficial debe ser desestructurada, deconstruida, en función de retomar espacios de vida de aquellos y aquellas que han sido subsumidos desde el discurso en una identidad monolítica, subyugada e incapaz de constituirse como sujetos/as histórico/as. Al enfrentarse a las formas tradicionales de construir la historia, los estudios subalternos, no solo hacen *teoría*, hacen *política*.

En la búsqueda de la construcción histórica de las subjetividades subalternas se hace posible la visibilización de iniciativas políticas y culturales, que funcionan fuera de las dinámicas partidistas o sindicales tradicionales de izquierda. Tales son los casos de grupos ecologistas, promotores del desarme nuclear, movimientos de liberación femenina y homosexual, organizaciones campesinas, indígenas, y otros, que hacen posible construir una historia desde abajo. Esta elección académica, como afirma Saurabh Dube, es a la vez una opción política en la medida en que se toman, desde una perspectiva histórica, las experiencias subalternas por «democratizar el acto de la producción histórica sacándolo de la academia, ampliando así el patrón de escritores de historia» y se produce una autorreflexión subalterna de su propia historia.

2. Subalternidad y género

Una de las críticas a los estudios subalternos es la que protagoniza Chacravorty Spivak. Ha sido una crítica mutua que ha permitido la actualización de los discursos subalternos, tanto del grupo como de la autora. A Spivak le preocupa la situacionalidad del sujeto subalterno, el lugar de la enunciación. Con esto, realiza una crítica directa a la universalización del sujeto subalterno, experimentada por el grupo de estudios

subalternos. Intenta superar la «moderna» identificación subalterno/clase social, aunque sea en la forma de una compleja clasificación como sucede en la India (Spivak, 2002: 13).

El análisis de lo subalterno en los estudios subalternos indios, que enfrentan al imperialismo epistémico y concentran la función del intelectual en el enfrentamiento a dicho imperialismo mediante la recuperación de la historia de los subalternos como pueblo o clase, tiene para Spivak una consecuencia concreta: la invisibilización de la subalternidad de las mujeres (Spivak, 2002: 11).

Las experiencias de izquierda —teóricas o políticas— no han superado el silenciamiento de las mujeres como sujetos subalternos. La visibilización de la presencia de estas ha tenido que realizarse a contrapelo de las propias líneas programáticas dentro de las izquierdas. El discurso de las mujeres ha sido muchas veces cooptado por la élite hegemónica al interior de los partidos. Pero no ha sido una práctica partidaria exclusiva. La múltiple subalternidad de las mujeres: étnica, de clase, generacional, de género, atraviesa todos los espacios de constitución de sus identidades subalternas. Es por eso que la identificación de lo subalterno con lo insurgente, transformador, propio de los estudios subalternos, no es suficiente, por dos razones fundamentales: se refiere a un sujeto masculino y asume lo subalterno como subversivo, de manera que encubre las formas de producción de la dominación que operan en los sujetos.

Desde el punto de vista político, puede ser útil esencializar o aumentar la imagen del sujeto subalterno autónomo, cuya vida transcurre con independencia de las políticas hegemónicas. Es cierto que existen sectores sociales —sobre todo en el llamado Tercer Mundo— que pueden vivir por entero al margen de las decisiones hegemónicas. Pero no por esa constatación puede reducirse hegemonía a políticas hegemónicas. No hay sujetos exteriores a la hegemonía. Esta afirmación puede sostenerse en la medida en que la hegemonía no es otra cosa que la dominación social y culturalmente construida como *naturaleza*. En ese sentido, las políticas hegemónicas se corresponden con la organización de una determinada hegemonía y no son en sí mismas hegemonía. Si lo subalterno y lo hegemónico se constituyen en relaciones asimétricas, entonces la visión de lo subalterno insurgente solo puede ser una de las dimensiones y no la totalidad de lo subalterno.

Lo subalterno construido, y universalizado, hace referencia a un sujeto masculino, a una dominación genérica que, como imaginario y territo-

rio de prácticas concretas, ha compartido experiencias subalternas y hegemónicas. En ese sentido, las mujeres son ubicuas en su subalternidad: frente a las diferentes formas de expresión de las hegemonías y respecto de otros sujetos subalternos. En cuanto a las mujeres existe un sentido común –patriarcal– compartido por los hombres, en su condición de sujetos activos de la Historia, que hace posible que las naturalizaciones de la diferencia sexual, la división sexual del trabajo, el control sobre el cuerpo femenino, pervivan en cualquier estrato social o sociedad. Y esta naturalización funciona más allá de la constitución legal de la igualdad o la equidad de las mujeres. Pero, ¿solo los hombres «comparten» ese sentido común?

Si se afirma que este sentido común es únicamente masculino, se corre el riesgo de invisibilizar lo femenino, mediante una victimización de las mujeres. Al victimizar a cualquier sujeto, se lleva a cabo un acto de objetualización. La dominación masculina es una realidad que no puede ser leída como infalible, como el resultado de la acción activa de hombres sobre mujeres pasivas, o de unas mujeres (viriles, fálicas) sobre otras (débiles, histéricas). Esta ambigüedad solo puede ser comprendida, representada, hablada, por mediación de la desustancialización de las mujeres y lo femenino subalterno.

3. Género y subalternidad: una mirada desde la teología

La relación entre feminismo y teología no es un imposible, es una necesidad, pues la conjunción de estas dos disciplinas posibilita realizar lecturas de realidad desde un lugar de enunciación distinto al impuesto por la modernidad científico-técnica. Por otra parte, la teología puede ayudar a la comprensión de procesos histórico-culturales influyentes en la conformación de lo que hoy llamamos cultura occidental, como la categoría patriarcado (Vuola, 2000: 107).

Como expresa la teóloga feminista Elina Vuola:

La Teología Feminista nació como un aspecto del «nuevo movimiento feminista» de los años 60, principalmente en países europeos occidentales y en los Estados Unidos. La TF [Teología Feminista] tiene sus raíces inmediatas en la realidad extra-eclesiástica y extra-académica. Esto es cierto globalmente, a pesar de que las mujeres del Primer Mundo han tenido un acceso anterior y más fácil a la educación

y a la participación política. [...] La conexión práctica y política de la TF con los movimientos de mujeres dentro y fuera de las iglesias, está más cerca de lo que los teólogos de la liberación latinoamericanos llaman la inseparabilidad de teoría y praxis.

El movimiento de teólogas feministas desde sus inicios ha mostrado gran interés por los procesos políticos vividos por las mujeres como oprimidas del sistema de organización patriarcal, y se preocupa, no solo por «darles voz» sino por acompañarlas en sus procesos de organización social. Esta es una situación compleja, pues, si por una parte acerca a la teología feminista (TF) a los preceptos de la teología de la liberación, sobre todo la surgida desde América Latina, no por ello puede desconocerse la posición de subalternidad que ha tenido la primera frente a la teología de la liberación.

Vuola no desatiende las conexiones entre estas dos formas de hacer teología, pero agrega:

Es perfectamente posible considerar a la teología feminista como parte de las investigaciones sobre la mujer —aplicando el análisis feminista a las investigaciones sobre religión, especialmente a la teología cristiana—, y también como parte del paradigma de la Teología de la Liberación [TL]. [...] una definición más amplia de la teología de la liberación nos permite incluir en el concepto de «teología de la liberación» no solo la TL en América Latina, sino también otras teologías. [...] Entre las teólogas feministas, es un grupo específico el que se define a sí mismo como teólogas feministas de la liberación. No todas las teólogas del Tercer Mundo son feministas, incluso menos teólogas feministas del Primer Mundo se consideran teólogas de la liberación.

Al considerar la teología de la liberación como un movimiento teórico-filosófico que parte de su postura política «del lado de los pobres», Vuola introduce las mismas preguntas que otras teologías de la liberación: ¿quién o quiénes son los pobres?, ¿cuáles son sus condiciones de vida?, ¿cuáles sus prácticas culturales? Estas interrogantes tienen una doble función: criticar el concepto de pobre de la teología de la liberación latinoamericana, y enunciar otras formas de pobreza marcadas más allá de la clase social, por el género, la etnia, etcétera.

El carácter subalterno de las teologías feministas se refiere no solo a su relación con la teología de la liberación, sino con el propio feminismo.

Existen diferencias entre estas corrientes. El movimiento feminista del Primer Mundo tiene una postura de enfrentamiento con la religión en general y con la Iglesia católica en particular. Pero para las experiencias feministas desarrolladas en el Tercer Mundo la experiencia de secularización no se da de manera obligatoria. En los países de América Latina, el catolicismo tiene un importante papel como fuente de educación no formal en los sectores populares. El peso de la Iglesia católica, incluso de otras formas de la Iglesia cristiana, en la vida cotidiana de las mujeres, no se puede desreconocer fácilmente.

La comprensión del papel de la religión en América Latina es necesaria para entender la complejidad, no solo de la teología feminista, sino de los grupos de mujeres que al interior de las Iglesias promueven cambios en las relaciones de poder entre hombres y mujeres y entre las propias mujeres. No sería suficiente hablar de esos movimientos de mujeres como un todo. Existen varias tendencias dentro de la propia Iglesia. A los grupos de teólogas feministas, que van desde las reformistas a las radicales (Vuola, 2000: 150), hay que sumar las diferentes tendencias al interior de los movimientos de mujeres. En este artículo solo me referiré a los grupos que, según la teóloga española Aurora Bernal (1998),

presentan un ideal de matrimonio, familia y mujer no acorde con el definido por Magisterio de la Iglesia, y critican las enseñanzas recientes de Juan Pablo II sobre esos temas. Tratan de justificar teológicamente una moral nueva, pero sus argumentos están más influidos por algunos resultados de ciencias experimentales como la psicología y la sociología, que acaban pesando más que las propias fuentes de la ciencia teológica. Las ideas sobre la maternidad, el hogar y la familia parecen una réplica del feminismo contemporáneo.

La postura de esta autora nos coloca ante una situación compleja. La crítica a los modelos de familia, matrimonio, rol de las mujeres promovido por la Iglesia católica, no es en sí misma una novedad. El feminismo, desde sus inicios, es un movimiento de secularización. Pero, al realizar la crítica a la Iglesia, desde su interior, el problema se coloca en dos lugares distintos: uno es el derecho a pensar y vivir una experiencia de liberación de las mujeres dentro de la propia Iglesia, y el otro está relacionado con la disputa de poderes, ¿quién decide cuáles son los preceptos de la Iglesia, los y las fieles, o los jerarcas?

Por supuesto, si los movimientos de mujeres al interior de la Iglesia se quedaran solo con los discursos bíblicos o las encíclicas papales, el espacio para la liberación de las mujeres y para la comprensión de otras formas de relación social que vayan más allá de la dominación patriarcal serían nulos. Por eso las mujeres tienen que buscar apoyo teórico en las «ciencias experimentales» y en el propio feminismo moderno. Pero esto no deslegitima a dichos movimientos, sino que nos ubica frente a la crítica de la modernidad, desde el punto de vista teológico. La religión, y con ella la teología, deja de ser una cuestión del pasado, premoderna, para ubicarse en el debate sobre la relación Estado-Iglesia, que no desapareció ni con la modernidad ni con el discurso científico-técnico moderno.

Aborto: fronteras sociales del derecho a decidir

El aborto, como práctica, forma parte del debate moderno respecto a los derechos sexuales y reproductivos de los seres humanos. Estos derechos han sido enunciados tanto para hombres como para mujeres y su reconocimiento, en gran medida, está relacionado con las luchas feministas desarrolladas a partir de la década de los 70.

Las consideraciones éticas y morales hacia el aborto y los tipos de penas asociadas a esta práctica provienen de la propia polisemia del término, que identifica tanto una situación de muerte fetal como una intervención clínica que, aunque dirigida a terminar con la vida embrionaria, podía constituir tanto un procedimiento imprescindible en determinadas situaciones como un acto intencionado (Moral de Calatrava, 2006).

En la variada literatura consultada al respecto, se comienza por ubicar la historicidad del tema de la penalización o no del aborto y el rol que en este proceso desempeñan diferentes actores: religiosos católicos, funcionarios o médicos. Las condiciones y prescripciones respecto a este han cambiado a lo largo del tiempo, pero hay varios elementos que se han mantenido y quisiera destacar.

El aborto se inscribe entre las prácticas de reproducción sexual que, desde la perspectiva de la dicotomía patriarcal, se corresponde con la esfera privada, esfera asociada históricamente con el rol social de ser

mujer-madre-esposa. Pero en este tema, además de las mujeres y sus familias, inciden otros actores culturales y legales cuya función es configurar un escenario contradictorio de debates sobre las normas que rigen el aborto.

Es decir, si las mujeres han sido las protagonistas centrales de la reproducción, tanto por la interpretación disciplinaria como por la asignación diferencial de responsabilidades en la vivencia de los efectos de la reproducción y en el seguimiento de sus diferentes momentos, ¿por qué entonces las normas sociales e institucionales parecieran provenir de autoridades masculinas, con componentes misóginos y androcéntricos, en donde no es nada evidente, y más aún tiende a ser contradictoria, la forma en que es retomada la especificidad de la experiencia de las mujeres? (Figueroa y Sánchez, 2000: 63).

Los procesos de reproducción sexual y de la vida tienen un carácter complejo, por su importante rol en la división sexual del trabajo y de la vida en general. La reproducción, esfera tradicionalmente asociada con las mujeres y lo doméstico, impone a estas numerosas reglas, no solo de comportamiento individual, sino social. El rol de madre-esposa, sostenedoras del espacio doméstico asignado y asumido históricamente por muchas mujeres entra en crisis en la modernidad con el arribo de las mujeres al mundo del trabajo asalariado moderno, si bien desde antes las mujeres de clases populares no han dejado de ser trabajadoras informales.

El aborto no es una práctica moderna que se inscriba únicamente en el escenario de la ampliación de los roles de las mujeres en la vida pública. Lo que sí cambia es la postura radical en contra del aborto. Esto se potencia a partir del siglo xx con la creación del discurso y las prácticas de defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y otras minorías sociales. El feminismo de los años 60 tiene un importante papel en la configuración de este mapa, junto a los movimientos lésbico y gay. Para autoras como Marta Lamas (2003):

Dentro de la constelación de cuestiones que han transformado el significado social de la reproducción está el aborto, que sigue siendo la frontera del derecho a decidir. Desde luego que vale más prevenir que lamentar, y eso se consigue generalmente mediante el uso de anticonceptivos (aunque a veces fallan); pero también, vale más remediar que pagar graves consecuencias, y eso se logra con el

aborto. De ahí la importancia que adquiere contar con un marco de acceso legal al aborto, como una prestación de salud. Sólo la despenalización respalda verdaderamente el respeto a la libre decisión de la mujer.

Pero, ¿qué significa asumir el aborto como decisión de la mujer, en el marco de relaciones liberales tanto social como culturalmente inscritas? Hablar de derecho individual a decidir, como parte del ejercicio democrático de ejercer los derechos individuales, no pareciera ser una razón suficiente para despenalizar el aborto, en especial cuando sabemos que se trata de un proceso complejo, en el que se incluye la procreación de un ser humano, pero también están en juego cuestiones de supervivencia de la madre y otros miembros de la familia:

¿Quién puede estar «a favor» del aborto? Todas las personas coincidimos en el deseo de que nunca más una mujer tenga que abortar. Nadie en su sano juicio puede estar «a favor», así, en abstracto. Por otro lado, ¿qué significa estar «en contra»? ¿Acaso se pretende impedir que las mujeres violadas aborten, que las que tienen embriones con patologías graves tengan que llevar a término sus embarazos, o que las embarazadas en peligro de morir sean sacrificadas por la llegada de una nueva vida? (Lamas, 2003: 157).

Esta afirmación nos ubica frente a la discusión no del aborto en general, como decisión personal de las mujeres individuales en el marco de los Estados liberales modernos, sino habla de un tipo específico de aborto, el terapéutico. A esta categoría se le ha brindado fuerte atención en los últimos años e, incluso en países donde el aborto no ha sido totalmente despenalizado, la figura del aborto terapéutico se mantiene en el corpus legal. «[E]strictamente hablando, el aborto terapéutico es el que se practica cuando el embarazo está poniendo en grave peligro la vida o la salud de la madre gestante» (Pretch, 1992: 510). Existe otra forma de aborto terapéutico extendido, «esto es, que ya no se trate estrictamente de la vida de la madre, sino de su salud, incluso ampliada a la salud mental de la madre (el llamado aborto psiquiátrico) y que no estemos tampoco en el caso de hablar de aborto terapéutico para simplemente camuflar una legalización del aborto» (Pretch, 1992: 511).

En el debate sobre el aborto y su tipología resulta necesario destacar el reconocimiento de otras situaciones en las que debe tomarse en consi-

deración el derecho a abortar, además del terapéutico: si el embarazo es producto de una violación, si el nacimiento de otro niño pudiese exacerbar desequilibrios en el entorno familiar, estar insertos en un contexto social irregular, madre soltera, alcoholismo o drogas; aborto por indicación social, si el embarazo no es deseado y está en fases iniciales (derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo), consideraciones de medicina preventiva y de orden demográfico (Castillo-Vargas y González-Cárdenas, 2004: 34).

Otro de los actores de este debate, cuyo rol en la penalización del aborto terapéutico ha sido central a pesar de no ser una figura política estatal, es la Iglesia católica. La posición oficial de la Iglesia católica no se limita a seguir las Escrituras o el discurso de los padres fundadores. Su postura política respecto a este tema ha conducido en varias ocasiones a igualar el aborto con otras formas de asesinato. En el año 1974, el Vaticano publica una declaración sobre el aborto en la que afirma que:

El problema del aborto provocado y de su eventual liberalización legal ha llegado a ser en casi todas partes tema de discusiones apasionadas. Estos debates serían menos graves si no se tratase de la vida humana, valor primordial que es necesario proteger y promover. Todo el mundo lo comprende, por más que algunos buscan razones para servir a este objetivo, aun contra toda evidencia, incluso por medio del mismo aborto. En efecto, no puede menos de causar extrañeza el ver cómo crecen a la vez la protesta indiscriminada contra la pena de muerte, contra toda forma de guerra, y la reivindicación de liberalizar el aborto, bien sea enteramente, bien por «indicaciones» cada vez más numerosas. La Iglesia tiene demasiada conciencia de que es propio de su vocación defender al hombre contra todo aquello que podría deshacerlo o rebajarlo, como para callarse en este tema: dado que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, no hay hombre que no sea su hermano en cuanto a la humanidad y que no esté llamado a ser cristiano, a recibir de él la salvación (Vaticano, 2000).

Resulta pertinente prestar atención a la fecha de esta declaración: 11 de noviembre de 1974, período en que varios procesos históricos estremecían al mundo. La guerra en Vietnam, la organización de movimientos por la paz en países del Primer Mundo, el desarrollo de formas de protesta contra la guerra, las luchas por el reconocimiento de los derechos

sexuales y reproductivos de mujeres y hombres; también fue una época de dictaduras militares en América Latina. Es, sin dudas, un escenario convulso en el que la defensa de la vida se expresa de maneras diversas y complejas.

El Vaticano expresa una idea que será constante en su discurso: la defensa de la vida humana en cualquier estadio que esta se encuentre. En principio, esto no puede ser de otra forma. Pero, esta postura de la Iglesia católica ha recibido críticas de movimientos y organizaciones de mujeres, pues la postura contra el aborto parte de una visión de la jerarquía católica respecto del papel de las mujeres y de la familia en la reproducción de la vida que difiere de las que estas organizaciones experimentan.

Católicas por el Derecho a Decidir e Iglesia católica en el debate sobre el aborto

El debate en torno al aborto como violación de la vida otorgada por Dios es un tema que trasciende el discurso de la Iglesia para convertirse en un asunto de demandas sociales y culturales por parte de las mujeres. La organización internacional Católicas por el Derecho a Decidir es una de ellas. Esta no es la única organización que lucha por la despenalización del aborto, pero la rescato por dos razones fundamentales: ha trascendido las fronteras brasileñas, entorno en el que fue creada, para funcionar de manera activa en varios países latinoamericanos y en Estados Unidos, y su discurso es un ejemplo concreto de un discurso subalterno que lucha en contra de la hegemonía de la élite de la Iglesia católica.

La representación de esta organización en Nicaragua ha desempeñado un importante papel en la crítica y defensa de la despenalización del aborto terapéutico que existía en Nicaragua desde 1987 y se penalizó nuevamente en el año 2006. El 26 de noviembre de ese año, la Asamblea Nacional votó por la eliminación del aborto terapéutico del Código Penal y derogó el Artículo 165, que había estado vigente durante más de ciento treinta años (Grupo Estratégico por la Despenalización del Aborto Terapéutico, 2007): «Desafortunadamente, esta decisión vulnera derechos que la Constitución nicaragüense protege explícitamente y amenaza los derechos de las mujeres y las niñas a la vida, la salud, la

igualdad, la privacidad, la integridad física, la no discriminación y la libertad de culto y de conciencia».

En el escenario de oposición a la penalización del aborto en Nicaragua, la organización Católicas por el Derecho a Decidir ha tenido un importante papel. Sería pertinente presentar cómo se autorreconoce este grupo en dichos debates a partir de lo que ellas dicen de sí mismas:

Somos un movimiento autónomo de personas católicas, comprometidas con la búsqueda de la justicia social y el cambio de patrones culturales y religiosos presentes en nuestras sociedades. Promovemos los derechos de las mujeres, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana.

Las mujeres de esta organización, al definirse como personas católicas en busca de la justicia social y el cambio de patrones culturales, se afirman como miembros y críticas de la propia Iglesia. Su interés se encuentra directamente relacionado con reproducción y sexualidad humana, dos puntos en los que la Iglesia tiene un discurso cuyo denominador es la reproducción de roles y patrones de familia tradicional y que deja para la mujer el lugar de reproductora de la vida doméstica, aunque reconoce los espacios que ha ganado en la esfera pública, en el área del trabajo.

Su discurso frente a la Iglesia y su jerarquía eclesial está fundamentalmente dirigido a refutar la «infalibilidad» del discurso eclesial. Responde de manera directa a discursos pronunciados por el Papa, pues este en tanto representante máximo de la Iglesia, aparece como firmante de encíclicas, cartas y otras formas de comunicación dirigidas a sus feligreses, que tienen alcance global, tanto por mediación de los obispos y sacerdotes locales, como a través de los nuevos medios de comunicación.

Existe una relación tensa entre esta organización de mujeres y las jerarquías eclesiales. Las CDD consideran que:

La Iglesia Católica como institución enseña que el aborto es moralmente malo en toda circunstancia. Esto no está basado en la idea de que el feto ya es una persona. La Iglesia Católica no tiene una doctrina firme sobre cuándo es el momento en que el feto se convierte en una persona. Por lo tanto, esta enseñanza nunca ha sido declarada infalible por el papa (Católicas por el Derecho a Decidir, «Católicas y el derecho al aborto»).

Esta postura de las mujeres de la organización podría inscribirse en el movimiento de crítica teórica y política, desde la subalternidad, a las

formas de universalización del discurso moderno, que busca tanto en la ciencia, como en la fe, la justificación y naturalización de diversas formas de dominación social y cultural. La crítica a las ciencias modernas ha tenido su espacio en múltiples academias, centros de estudio y demás. La crítica a la Iglesia, además de tener su espacio en las academias, o al interior de la propia Iglesia, ha devenido un movimiento de carácter popular (como lo expresan las diversas teologías de la liberación: feminista, étnica, etcétera).

Su intención de buscar una democratización de la Iglesia desde «dentro» no deja de ser compleja. Si nos ubicamos en la tradición feminista secular, tal como la enuncia Vuola (2000), se evidencia una diferencia entre la ruptura radical con la Iglesia y sus doctrinas por parte de los movimientos feministas. Por su parte, las feministas que se consideran católicas o cristianas, tienen como objetivo democratizar los contenidos de los discursos y prácticas eclesiales, al exigir mayor participación en la toma de decisiones por parte de las mujeres. En sus discursos se evidencia un reconocimiento de la figura papal —aunque sea para afirmar la no «infalibilidad» de sus discursos—. Evidentemente, las jerarquías eclesiales criticadas son aún un referente para las mujeres de esta organización. Aunque afirmen que:

La Iglesia Católica no se limita al papa y a los obispos. Incluye al pueblo de Dios. Los sacerdotes, los teólogos y teólogas, los laicos y laicas trabajan juntos para desarrollar las enseñanzas de la Iglesia. Muchos teólogos y teólogas y laicos y laicas piensan hoy en día que el aborto puede ser una decisión moral y que la conciencia de cada persona es finalmente el árbitro para tomar una decisión sobre el aborto (Católicas por el Derecho a Decidir, «Católicas y el derecho al aborto»).

El tema de la decisión individual deviene una constante respecto al aborto para las feministas. Es complicado, tanto desde el punto de vista de las políticas sociales como del imaginario cultural que tenemos sobre la reproducción. En primer lugar, al respecto existe un discurso ambiguo manifestado por la propia Iglesia. Para el discurso jerárquico eclesial, representado a partir de las encíclicas y cartas papales, por ejemplo, el ideal de familia y reproducción es el «dado» en el *Nuevo Testamento*, cuya imagen femenina encarna María de Nazaret. Esto quiere decir que los hijos son procreados a partir de la unión en matrimonio de una pareja

hombre/mujer, quedan fuera todas las demás formas sociales de construir familia, basadas en formas de organización distinta del modelo hegemónico occidental (Juan Pablo II, 2004).

Este modelo de familia se construye a partir de la reproducción de género de lo que es ser hombre y mujer. No reconoce otras formas de identidades y sexualidades humanas, no solo contemporáneas, sino existentes históricamente. Tampoco reconoce que en las relaciones tradicionales establecidas en el matrimonio se han ejercido formas de violencia simbólica y física hacia las mujeres. Para el discurso de la Iglesia católica es razón de análisis y evaluación el tema de la reproducción sexual en el matrimonio y la función procreadora de la mujer. Pero no se expresa de igual manera la función procreadora del hombre.

Para el discurso eclesial, la reproducción sexual es un proceso que se da en el espacio privado y en el ámbito del matrimonio consumado, con el fin de fortalecer la familia como célula de la sociedad (Juan Pablo II, 2004). Las formas forzadas de reproducción sexual, como la violación, el incesto, o sea, esas formas de abuso sexual hacia las mujeres de las cuales se derivan embarazos, no son tenidas en cuenta. Ni siquiera se analizan las otras formas de violencia hacia las mujeres que se experimentan en el seno familiar, en relaciones que no se limitan a las de madre-padre-hijo-hija, como idea de familia nuclear. Las mujeres, en el ámbito doméstico, sufren la violencia ejercida contra ellas por los padres, pero también por abuelos y hermanos y otros miembros de la familia.

Para el discurso eclesial, la procreación de hijos e hijas no es una opción sino una obligación de las mujeres. Pero esto no significa que la decisión respecto a la procreación sea de ellas. Ellas cumplen con un rol social asignado, naturalizado por la división sexual del trabajo. Pero este rol se realiza en función de los demás. En función de la reproducción de la vida de los hombres y de las mujeres (como reproductoras de más hombres).

La defensa de la decisión sobre la vida, en manos de las mujeres, significa no solo una decisión sobre la procreación en sí misma —que para el discurso eclesial es únicamente divino— sino la capacidad de decidir de las mujeres sobre su futuro y su autonomía. En este sentido las CDD afirman:

Las decisiones relacionadas con la procreación son muy serias. Cuando se enfrente con la pregunta de tener o no un aborto, acepte que

se trata de su decisión y de nadie más. Considere su compromiso personal y moral en la vida. Sepa que no existe sólo una manera moralmente justificable de vivir la vida. Sepa qué está decidiendo. [...] Trate de comprender sus propios sentimientos, creencias y valores religiosos en relación con el feto, y confróntelos con sus circunstancias y las de su embarazo. Considere todas las alternativas a su alcance. Ninguna alternativa será del todo buena o del todo mala. Trate de considerarlas a todas, para que más tarde no lamenta no haber comprendido plenamente la situación. [...] Si le es posible, trate de hablar con mujeres que se hayan realizado un aborto. Si siente que tratan de presionarla para que tome una decisión en uno u otro sentido, busque ayuda en otro lugar. Los buenos consejeros y consejeras tratan de ayudar, no de ejercer coerción (Católicas por el Derecho a Decidir. «Declaración. Católicas por el derecho a decidir»).

Como miembros de una organización social católica, las CDD se encuentran ante un dilema ético complejo que otras organizaciones de mujeres secularizadas no tienen: el enfrentamiento y reconocimiento de las decisiones de la jerarquía eclesial. En tanto católicas se ven afectadas por los discursos y prácticas represivas de la Iglesia relacionadas con la excomunión o penalización al interior de sus propias comunidades. Como sujetos sociales se ven afectadas igualmente, en tanto las concepciones de la Iglesia respecto al tema del aborto han incidido en la no aprobación o en la suspensión –como en el caso de Nicaragua en 2006– de leyes en favor del aborto terapéutico.

La ambigüedad que se produce en el proceso de reconocimiento/desreconocimiento de las CDD, como organización, ante el discurso eclesial es complejo. Su crítica no va dirigida a las estructuras jerárquicas de la Iglesia, ni a la ausencia de participación de las mujeres en la toma de decisiones en los espacios eclesiales. Ellas parcializan su discurso en el tema del derecho a decidir respecto al aborto. Pero este tema no puede entenderse si no se revisan las concepciones que la Iglesia durante siglos ha elaborado sobre la mujer como objeto reproductor de vida de los hombres. Si las mujeres asumen su sexualidad de forma autónoma, entonces serían ellas quienes tomarían decisiones sobre la vida de los otros y las otras. Pero la vida de las mujeres va más allá de la expresión de su sexualidad. Y a diario tienen que enfrentar políticas sociales y leyes que afectan su acceso al trabajo, la educación, la salud.

La discusión sobre el tema del derecho a decidir sobre el aborto al interior de la Iglesia católica es interesante y necesaria, en tanto en los países de América Latina el peso de la religiosidad en los imaginarios cotidianos tiene gran fuerza. Pero este debate, incluso al interior de la Iglesia, debe trascender la crítica a las concepciones sobre el aborto para insertarse en una crítica al patriarcado eclesial, que es en la actualidad una de las formas culturalmente más asentadas de dominación simbólica de las mujeres.

Conclusiones

La postura de las CDD frente a la Iglesia, su enfrentamiento, desde el ser subalternas, tiene gran importancia social y cultural. Por una parte, están exigiendo, junto a otras organizaciones autorreconocidas como católicas, el derecho a pensar y vivir la identidad de ser católicos y católicas de una manera diferente. La Iglesia como institución requiere de cambios y estos no van a llegar de la mano de las jerarquías. Los discursos subalternos desarrollados por las bases populares de la Iglesia desde hace más de cuarenta años han estado intentando imaginar y crear un mundo distinto dentro de la propia Iglesia. Pero la respuesta eclesial ha sido una constante polarización y negación de las nuevas subjetividades y sus demandas.

Si bien los movimientos modernos de los siglos XVII y XVIII lograron establecer una ruptura política y moral con el discurso eclesial, en América Latina y en general en el Tercer Mundo, no puede realizarse una afirmación tal. El peso cultural de la Iglesia incide en la vida cotidiana, paradójicamente, como colonización de las almas y como espacio de realización de formas de espiritualidad liberadoras.

En la subalternidad de las mujeres católicas, que exigen ser escuchadas y exigen que se respeten sus derechos como sujetos modernos individuales, se puede apreciar la relación tensa con los sectores eclesiales opresores de esos derechos modernos, pero al hacerlo toman como referencia el propio discurso religioso. A ellas no les interesa dejar de ser católicas, no está entre sus objetivos secularizarse, por eso en alguna medida, tienen que ajustarse a las reglas hegemónicas del juego. Pero por otra parte, el enfrentamiento a las jerarquías eclesiales y sus preceptos es una forma de establecer un debate con la Iglesia como sujeto social y político de amplia incidencia en los gobiernos laicos de nuestro continente.

Quisiera resaltar, por último, que el discurso teológico-feministas de estas mujeres, aunque intente establecer los debates desde el interior de la Iglesia, al referirse a las mujeres como sujetos de derecho, introduce en la construcción católica de la mujer y su sexualidad nuevos elementos: la autonomía, la individualidad y el desarrollo de la mujer de manera multidimensional; a la vez que denuncia formas de dominación directamente relacionadas con la sexualidad que el discurso eclesial sobre la mujer, la familia y la reproducción sexual encubren, como la violencia simbólica y física, las relaciones de poder al interior de la familia y la desigualdad en la relación de género.

Bibliografía

- BERNAL, AURORA: *Movimientos feministas y cristianismo*, Rialp, Madrid, 1998.
- BHABHA, HOMI: *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- CASTILLO-VARGAS, R. Y L. GONZÁLEZ-CÁRDENAS: «El aborto: problema fundamental de la bioética», *Archivos en Medicina Familiar*, 2004; 6: 34-35.
- CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR: «Católicas y el aborto», en: <<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/frecuentes.php>> (acceso: 2 de mayo de 2009).
- : «Declaración», en: <<http://escritoresporlatierra.wordpress.com/2008/09/15/catolicas-por-el-derecho-a-decidir-en-nicaragua/>> (acceso: 2 de mayo de 2009).
- : «¿Quiénes somos?», en: <<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/somos.php>> (acceso: 2 de mayo de 2009).
- DUBE, SAURABH: «Introducción. Temas e intersecciones de los pasados coloniales», en Saurabh Dube (coord.): *Pasados poscoloniales*, Colegio de México, México, 1999; y en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/postcol.html>> (acceso: 14 de noviembre de 2008).
- ESPINOZA, HENRY Y ELIZABETH LÓPEZ CARRILLO: «Aborto inseguro en América Latina y el Caribe: definición del problema y su prevención», *Gaceta Médica de México*, 2003; 139: 9-15.
- FIGUEROA PEREA, JUAN GUILLERMO Y VERÓNICA SÁNCHEZ OLGUÍN: «La presencia de los varones en el discurso y en la práctica del aborto», *Papeles de Población*, 2000; 25: 59-82.

- GREEN, MARCUS: «Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern», *Rethinking Marxism*, 2002; 14: 1-24.
- GRUPO ESTRATÉGICO POR LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO TERAPÉUTICO: «Aportes para el debate sobre la penalización del aborto en Nicaragua», en: <www.ipas.org/Publications/asset_upload_file73_3073.pdf> (acceso: 26 de junio de 2008).
- GUHA, RANAJIT: «Subaltern Studies: Projects for Our Time and Their Convergence», en ILIANA RODRÍGUEZ (COORD.): *The Latin American Subaltern Studies*, Duke University Press, Duke, 2001: 35-46.
- JUAN PABLO II: «1994. Año de la Familia. Carta a las familias» (modificado el 25 de octubre de 2004), en: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families_sp.html> (acceso: 22 de noviembre de 2008).
- : «Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres» (modificado el 25 de octubre de 2004), en: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_sp.html> (acceso: 22 de noviembre de 2008).
- LAMAS, MARTA: «Aborto, derecho y religión en el siglo XXI», *Debate Feminista*, 2003; 27: 139-164.
- MORAL DE CALATRAVA, PALOMA: «El aborto en la literatura médica castellana del siglo XVI», *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 2006; 26: 39-68.
- PRETCH PIZARRO, JORGE: «Consideraciones ético-jurídicas sobre el aborto terapéutico», *Revista Chilena de Derecho*, 1992; 19: 509-525.
- SAID, EDWARD: *Orientalismo*, Prodhufi, Madrid, 1990.
- SPIVAK, GAYATRY CH.: «Estudios de subalternidad: deconstruyendo la historiografía», en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.): *Debates postcoloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Sephis, Aruwiwiri, La Paz, 1997: 247-278.
- : *¿Puede hablar un subalterno?*, Centro de Documentación sobre la Mujer, Buenos Aires, 2002.
- VATICANO: «Congregación para la Doctrina de la fe. Declaración sobre el aborto» (modificado el 19 de octubre de 2000), en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html> (acceso: 22 de noviembre de 2008).

VOULA, ELINA: *Teología feminista. Teología de la liberación: Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, Madrid, 2000.

MAURO ISAAC CABRAL*

Caballo de Troya

Transmasculinidades, derechos sexuales y derechos reproductivos

En este texto me desviaré de los tradicionales debates sobre cuestiones trans en el contexto de los derechos sexuales y derechos reproductivos e introduciré el tópico de las masculinidades trans. Este desvío partirá de un movimiento de contralectura que opone el repertorio de derechos que se deriva de la concepción clásica de la transexualidad a la posición crítica de las masculinidades transgenéricas. Sin lugar a dudas, lo que emergerá de ese movimiento oposicional es un llamado a la deconstrucción del funcionamiento prescriptivo de la diferencia sexual como valor, a través de la introducción del caballo de Troya de la transgeneridad.

Todo documento de civilización es también documento de barbarie

WALTER BENJAMIN

Cuando Adán cazaba y Eva hilaba, ¿dónde estaba el Caballero?

ANTIGUO DICHO REVOLUCIONARIO FRANCÉS

I. Desde hace ya algún tiempo las personas trans hemos ido siendo incorporadas, esporádica y lentamente, a la discusión de agendas de derechos sexuales y derechos reproductivos de inspiración feminista.¹ Entre el conjunto de rasgos que ha caracterizado esta protoincorporación

* (Argentina). Activista intersexual. Doctorando en Filosofía y becario de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Coordinador de la Red-Trans (Colectivo Transiciones). Miembro de la Coordinadora GLTTTBI de Córdoba. Miembro del Consejo Consultivo Internacional de la Comisión Internacional por los Derechos Humanos de Gays-Lesbianas (GL) y del Center for GL Studies (CLAGS). Premio NEXO a la militancia GLTB, en 1999.

¹ A lo largo de este trabajo utilizaré «personas trans» para referirme a todas aquellas personas que se identifican en un sexo/género diferente a aquel que les fuera asignado al nacer, cualquiera sea su estatus transicional y/o legal. Para una reconstrucción histórico-conceptual, véanse Denny (1998); Meyerowitz (2002); Whittle (2002). Utilizaré asimismo el signo * para la construcción lingüística de designaciones no normadas por el binario genérico.

—tales como la difícil inclusión de las propias personas trans en los espacios de interlocución y la prevalencia de concepciones fuertemente homogeneizantes del universo trans— merece ser destacada una característica particular: en el contexto de la difícil combinación entre universalismo ético-político y subjetividad situada que propugnan por lo general dichas agendas, las personas trans ocupamos un lugar secundario, particular, respecto tanto de las «mujeres» —como sujetos privilegiados de los derechos sexuales y los derechos reproductivos—, como de los «hombres», su contrapartida subjetiva permanente.²

En el contexto de la Campaña que nos convoca, por ejemplo, la única referencia a personas trans en el texto del Manifiesto³ es aquella introducida en el párrafo dedicado a la «libertad sexual». Según el texto propuesto:

El ejercicio de la libertad sexual no se garantiza por igual para todas las personas: las libertades sexuales para las mujeres, independientemente de sus elecciones, tienden a ser más restrictivas con una especial orientación en razón de la edad, por tanto, son fuertemente sancionadas y estigmatizadas cuando se alejan del patrón heterosexual, de la familia convencional o de la maternidad.

² El abordaje de esta tensión merecería sin lugar a dudas un tratamiento más extenso que el que puedo brindarle en esta oportunidad. Sin embargo, tal y como este trabajo intentará proponer por otros medios, considero fundamental la revisión de los supuestos sexo-genéricos que sostienen los discursos y las prácticas actuales centrados en la ciudadanía y los derechos humanos. La situación de personas trans y personas intersex pone de manifiesto, a mi entender, una incorporación insuficiente y restrictiva de la dimensión sexo-genérica en ambos campos, allí donde tanto «ciudadanos y ciudadanas» y «seres humanos» son concebidos de acuerdo a una matriz binaria naturalizada. La introducción de personas trans y personas intersex en los discursos y prácticas de la ciudadanía y los derechos humanos, precisa de una ampliación radical del humanismo convencional —o su radical transformación es un pos-humanismo capaz de contener no solo a quienes excedemos el binario sexo-genérico «natural», sino también, por ejemplo, a *cyborgs* y grandes simios. Sin embargo, el llamado a esta ampliación no debería oscurecer un trabajo aún pendiente: la revisión imprescindible de los criterios medicalizados que establecen tanto la «pertenencia» de los seres humanos a uno u otro sexo de acuerdo a un cuerpo sexuado estándar como el extrañamiento de tod*s aquellos que, de un modo u otro, «fallan» en conformar tal estándar corporal. Por tanto, no se trata solamente de ampliar el universo de sujetos —considerando, por ejemplo, a personas trans en pie de igualdad con mujeres y hombres— sino también, y centralmente, de interrogar la matriz misma de subjetivación que constituye a «hombres», «mujeres» y al «resto de nosotr*s», su lógica constitutiva, los regímenes de verdad que instituye, los cuerpos que vuelve posibles —o imposibles—, etcétera. Ver Haraway (1994); Dreger (1999); Halberstam & Livingston (1995).

³ Se refiere a la Campaña por una Convención de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, Lima, noviembre de 2002, de la que resultó el manifiesto «Nuestros cuerpos, nuestras vidas», que puede consultarse en: <www.convencion.org.uy> [N. de la E.].

La libertad sexual de homosexuales y lesbianas no es comprendida, aceptada ni respetada, menos aún la de los bisexuales, transexuales o transgénero, entre otras razones porque todas estas expresiones vitales ponen también en cuestión los mandatos morales religiosos, el matrimonio, la familia heterosexual y su finalidad reproductora. La dificultad de aceptar las diferencias es otro de los terrenos en donde hay que trabajar arduamente para desarticular la idea de lo natural o del mandato único.

El listado identitario del segundo párrafo –irremisiblemente contingente, por supuesto, como cualquier otra enumeración posible– no deja, sin embargo, de poner de manifiesto una inconsistencia tan históricamente anclada como epistemológicamente productiva: transexuales y transgéneros compartimos en el texto del Manifiesto una reducción común al universo de la naturaleza sexual, asignada por la taxonomía decimonónica a la prole esparcida de l*s invertid*s.⁴

Contra esa formulación reductiva, quiero afirmar desde el inicio, las personas trans no solo ponemos «en cuestión mandatos morales religiosos, el matrimonio, la familia heterosexual y su finalidad reproductora», sino cuestionamos la diferencia sexual misma como relato fundante de un mundo presumiblemente habitado solo por hombres y mujeres «naturales y originales», relato naturalizado que tan a menudo, y tan sangrientamente, excluye del texto y de la vida a tod*s l*s demás.

⁴ Del listado pareciera deducirse que transexualidad y transgeneridad, como categorías identitarias, pertenecen al mismo campo semántico –organizado en torno a la orientación sexual como eje– que introduce a gays, lesbianas y bisexuales en el texto. Esta lógica –frecuentemente denunciada desde posiciones trans bajo el cargo de homocentrismo– invisibiliza de manera constante las dimensiones corporales, expresivas e identitarias de la transexualidad y la transgeneridad, que son reducidas a «orientaciones sexuales». La reducción tiene importantes consecuencias a nivel político, donde la homosexualidad suele funcionar como sinécdote de un conjunto identitario mucho más amplio –y con frecuencia inconsistente, como en este caso–; este funcionamiento no solo restringe el acceso a la enunciación de las personas trans («naturalmente» representadas por gays y lesbianas), sino que opaca la centralidad de la corporalidad, la identidad de género y la expresión de género en los debates contemporáneos en torno a subjetividades y derechos, en pleno funcionamiento de una jerarquía que ha privilegiado y privilegia la orientación sexual como rasgo fundante. Sin embargo, el listado introduce de manera subrepticia, otro funcionamiento culturalmente incontestado: la asociación de la transgeneridad y la transexualidad (incluido entre ambas, y de forma decisiva, el travestismo) en la órbita de una hipersexualidad constitutiva. Al respecto, ver Berkins (2004) y Fernández (2004). Para un mapa histórico-conceptual de las categorías identitarias desde la inversión hasta nuestros días, Foucault (1986); Ekins & King (1996); Dreger (1998); Hausman (1995).

II. Históricamente, y de un modo tan persistente como llamativo, la reflexión y el trabajo político que hacen espacio al universo trans en nuestra región —en contextos tanto feministas como de activismo gay-lésbico— han tomado en consideración a un sujeto trans definido, en lo esencial, por un rasgo característico; se trata de personas que, habiendo sido atribuidas al género masculino al nacer, se identifican y expresan su género en alguno de los modos culturalmente reconocibles de la femineidad —expresión que puede incluir o no alteraciones de los diversos marcadores genéricos del cuerpo, así como modificaciones del nombre y género legales—. Travestis y mujeres trans son las habitantes más reconocidas de este espacio tan atractivo como vituperado y temido.⁵

El repertorio de derechos sexuales y derechos reproductivos específicos de travestis y mujeres trans que suele postularse es, a la vez, restringido y de clara orientación sanitarista. Incluye, por ejemplo, el acceso a programas de prevención y tratamiento adecuado del VIH/sida y otras enfermedades de transmisión sexual, el acceso a modificaciones quirúrgicas y hormonales del cuerpo en condiciones seguras y, en lo posible, garantizadas por el Estado, así como al reconocimiento jurídico de su identidad de género postransicional, mediante el cambio registral de nombre y género. La situación de las travestis —una de las comunidades más vulnerables y castigadas de la región, y tal vez por eso mismo, más instrumentalizadas y desconocidas en su subjetividad civil y política plena— las relaciona asimismo con el tratamiento de las trabajadoras sexuales como sujetos de derecho. En algunas oportunidades, el derecho a la maternidad de travestis y mujeres trans ha emergido, a su vez, como una cuestión tematizable.⁶ El empoderamiento de travestis y mujeres trans como sujetas del derecho a tener derechos aparece en toda la región como un proceso en marcha, a través, en muchos casos,

⁵ Dos cargos manifiestan el rechazo explícito que ambas figuras provocan, por un lado, la consabida reproducción de estereotipos patriarcales de la femineidad que ambas categorías identitarias encierran —a la vez establecen, una particular jerarquía entre expresiones «originales» y «simuladas» del género—; por otro lado, aquella asociada con la invasión de espacios femeninos/feministas por parte de sujetos esencialmente «masculinos» (Raymond, 1979; Jeffreys, 1993; Butler, 1993; Fernández, 2004).

⁶ Para una lectura fóbica de la maternidad travesti, véase por ejemplo la película *Todo sobre mi madre*, de Pedro Almodóvar, donde la travesti como padre aparece como un continuo vector de muerte. El caso Mariela Muñoz, que conmovió a mediados de los 90 a la opinión pública argentina, situó a una mujer trans de indudables competencias maternas en el eje de una intensa polémica mediática.

de complejas articulaciones y diferenciaciones respecto de los movimientos de gays y lesbianas y otros movimientos sociales, así como del propio feminismo (Fernández, 2004).

En esta oportunidad que me ofrece la Campaña quisiera desviarme, sin embargo, del guión tradicional de los debates sobre cuestiones trans en el contexto de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, e introducir un tópico por lo general ausente de dichos debates: las masculinidades trans prestando particular atención a aquellas formulaciones que, al desmentir el funcionamiento limitante de la transexualidad como narrativa oficial, permiten una formulación diferenciada de los derechos sexuales y derechos reproductivos de las personas trans. Este desvío partirá de un movimiento de contralectura que oponga el repertorio de derechos que se deriva de la concepción clásica de la transexualidad a la posición crítica de las masculinidades transgenéricas. Sin lugar a dudas, lo que emerja de ese movimiento oposicional será un llamado a la deconstrucción del funcionamiento prescriptivo de la diferencia sexual como valor, a través de la introducción del caballo de Troya de la transgeneridad.

III. Aquellas personas que, habiendo sido asignadas al género femenino al nacer, y que habitamos las transmascarinidades identificándonos como trans, hombres trans, transexuales de mujer a varón, transgéneros o transexuales masculinos (o cualquier otra denominación elegida, incluyendo a las *butch* transgénero, o incluso sin identificarnos), hemos ocupado y ocupamos aún hoy un permanente lugar marginal tanto en la teorización psicológica y jurídica del fenómeno trans como en las preocupaciones que históricamente el feminismo ha manifestado en torno al cambio de sexo.

Si repasamos en primer término el canon psicobiomédico sobre la cuestión, encontraremos rápidamente que el paradigma clásico de la transexualidad, que informa hasta la actualidad las prácticas psicobiomédicas y jurídicas en casi todo el mundo occidental, se inspira en casos testigo abrumadoramente protagonizados por mujeres trans. Tal es el caso de *El fenómeno transexual*, publicado por Harry Benjamin en 1966, de *Sexo y género*, publicado en 1968 por Robert Stoller.

Las diferentes teorías explicativas del transexualismo, tal y como había ocurrido con las de la homosexualidad, se limitan hasta la actualidad a trasladar a los transexuales aquellos principios concebidos para otorgar sentido a las trayectorias biográficas de las transexuales. Aquellos raros

estudios que consideran específicamente a las masculinidades trans —como el que publicara Leslie Lothstein en 1983— han contribuido decisivamente a la conformación de un saber basado en ciertas premisas tan inamovibles como incontrastadas —tales como la inferioridad numérica respecto de sus pares femeninas, la homogeneidad intra-comunitaria y la heterosexualidad como orientación sexual prácticamente excluyente (Benjamin, 1996; Stoller, 1968; Lothstein, 1983).

En el contexto de la producción crítica feminista, la situación no es muy diferente. Recordemos, por ejemplo, el lugar claramente diferenciado que Janice Raymond asignaba en *El imperio transexual* a mujeres y hombres trans —a las primeras como «invasores» de los espacios femeninos/feministas, completamente «diseñados» por el *establishment* médico patriarcal; a los segundos, como «mujeres mutiladas y transformadas» por el mismo sistema como meros ejemplos de su capacidad tecnológica y como «cortina de humo» ideológica (Raymond, 1979; Hausman, 1995)—. Distintos intentos reconstructivos —tanto en clave historiográfica como política— han reducido las transmascarulidacles a una panoplia de razones para el cruce de géneros —el rechazo al matrimonio, la posibilidad de mejores empleos, el ansia de una vida aventurera o del acceso a privilegios masculinos, además del lesbianismo como suposición fundante.

Si bien el asedio de los hombres trans a la teoría y la política feministas nunca alcanzó la misma importancia que la amenaza atribuida repetidamente a travestis y mujeres trans, es posible señalar, sin embargo, una preocupación recurrente en este ámbito por lo que Judith Halberstam da en llamar «masculinidades femeninas» —se trate de masculinidades lésbicas, transmascarulidacles o cualquier otra denominación disponible (Halberstam, 1998; para un análisis de la crítica feminista a las masculinidades lésbicas, Butler, 1993).

El confinamiento de las masculinidades vividas en anatomías XX («femeninas») a meras expresiones de la opresión de género, la falsa conciencia, la reproducción de los patrones relacionales de la heterosexualidad o la lesbofobia, se ha visto acompañado también, en este contexto, por el funcionamiento histórico de concepciones feministas fuertemente perfeccionistas en relación con el deseo, la identidad y la expresión de género de aquellas personas asignadas al género femenino al nacer y socializadas como mujeres —concepciones que juzgan, en función de ideales regulativos ético-políticos, aquello que sería correcto o incorrecto en materia de identificación y expresión—. De tal perfeccio-

nismo feminista da cuenta magistralmente Leslie Feinberg en *Stone Butch Blues*; en el mismo sentido, en un tono tan preocupado como exasperante, una participante del Foro Cuerpos Ineludibles –autoidentificada como lesbiana feminista– afirmaba:

Si una chica quiere ser chico, si un chico quiere ser chica, ¿qué hacemos después con ese cuerpo que cambió? Porque para mí que una chica se convierta en, quiera ser, varón para ir a Bosnia, matar, violar, torturar... me preocupa que quiera ser varón para eso. Ahora, si una chica quiere ser varón para cuestionar el patriarcado, para hacerse feminista, para denunciar los privilegios que tienen los varones en ese patriarcado, entonces, bueno (Fernández, D'Uva y Viturro, 2004).

Este dispositivo de lectura lesbocéntrico de orientación feminista, ha concebido por lo general al trabajo de reconstrucción como una forma de justicia emancipadora –en tanto hace visibles aquellas condiciones histórico-culturales que habrían empujado a una mujer a vivir como un hombre–. Lo que esa «emancipación» aniquila es el reconocimiento mismo de la posibilidad de variaciones genéricas no susceptibles de reducción al esencialismo sexuado y sexual.⁷ Será necesario esperar hasta finales de la década del 80 para asistir a la emergencia de contradiscursos historiográficos trans, capaces de producir lecturas no reducidas –ni cultural ni identitariamente– a las gramáticas del binario sexual, capaces de reconocer la existencia de transmasculinidades gozantes y no heterosexuales –no susceptibles de reducción a la opresión patriarcal y la lesbofobia social y/o internalizada como principios explicativos.

IV. Si nos atenemos al paradigma clásico de la transexualidad, sería posible definir rápida y asertivamente el contenido de la conjunción identitaria «hombre trans». Se trataría de una persona asignada al género femenino al nacer, de presunta bioanatomía femenina, inscrita legalmente y socializada como una niña, quien a pesar de ser social y jurídicamente identificada como una mujer, se identifica a sí misma como

⁷ De este modo, diferentes crónicas lesbo-feministas de la violación y el asesinato de Brandon Teena (ocurrido en Nebraska en el año 1994) identificaron a Brandon como una lesbiana «masculina» e incluso «confundida», quien pasaba como un hombre por una multiplicidad de razones, las cuales excluían, por principio, la posibilidad de una identificación trans. Del mismo modo se ha procedido en otros casos –tales como el del trompetista Billy Tipton, quien a pesar de haber vivido la mayor parte de su vida como un hombre heterosexual continúa siendo «recuperado» para la genealogía del obligado *passing* lésbico–. Véase Cromwell (1999).

un hombre. Se trataría, además, de una persona que manifestaría de modo permanente e insistente tanto el rechazo a su morfología corporal como el deseo de modificarla a través de intervenciones quirúrgicas y hormonales, con la finalidad de vivir plenamente —y con reconocimiento jurídico— en el género masculino. La definición clásica de la transexualidad añadiría, además, la heterosexualidad como rasgo constitutivo.

El conjunto de derechos sexuales y derechos reproductivos específicos que se derivan de esta definición pareciera ser relativamente sencillo de postular —aunque no por ello sea postulado con mayor frecuencia—. Se trataría de asegurar a esta persona el acceso a atención médica especializada, capaz de brindarle opciones adecuadas de modificación corporal, incluida, centralmente, la reconstrucción genital, así como aquellos cambios de su estatus civil que le permitan una vida plena (por ejemplo, ser padre adoptivo de los hijos e hijas de su compañera). Este conjunto de derechos, de formulación tan elemental, permanecen sin embargo vedados para la mayor parte de los hombres trans de la región, quienes no solo carecen de información básica, sino que realizan con frecuencia intervenciones en pésimas condiciones sanitarias, con resultados inciertos y con escasas posibilidades de acceder al reconocimiento jurídico de su identidad de género postransicional. Los hombres trans que se identifican en esta narrativa experiencial no solamente se encuentran aislados de toda referencia cultural (¿cuántos hombres trans habitan nuestra literatura, nuestras telenovelas, nuestras eróticas?), extraños para la mayor parte de la bibliografía biomédica, estigmatizados por su expresión de género masculina y, en ocasiones, hostigados por su expresión de género. Y sin embargo...

V. El planteamiento que pretendo realizar aquí se reconoce en la transgeneridad como tradición crítica, tradición que desde su emergencia no ha cesado de interpelar tanto la vigencia cultural del heterosexismo hegemónico como los compromisos corporal, deseante e identitariamente esencialistas del homocentrismo de gays y lesbianas y del feminismo.⁸

La premisa fundamental que orienta esa tradición —tal y como yo la asumo— puede resumirse en una afirmación sencilla: no hay encadenamiento necesario entre cuerpo sexuado y sí mism* (o identidad). Tales encadenamientos son, en cambio, contingentes. Desde esta perspectiva,

⁸ Tradición que se reconoce en los nombres de Kate Bornstein, Sandy Stone, Susan Stryker y Beatriz Preciado, entre otr*s.

y en lugar de distinguir entre hombres y mujeres o entre heterosexuales y tod*s l*s demás, la transgeneridad cuestiona los supuestos normativos que constituyen necesariamente a los sujetos generizados, el orden de necesidad que parece derivarse —para hombres y mujeres, para heterosexuales y tod*s l*s demás— de la bioanatomía como mandato. Lo que resta, en términos transgenéricos, son posibilidades múltiples de articulación (algunas reconocidas, otras condenadas, otras «imposibles») entre términos que admiten, como una posibilidad más, y sin fines particulares de congruencia necesaria, la modificación del cuerpo. Que tales posibilidades se afirmen como múltiples no significa, sin embargo, que la transgeneridad implique (una vez más, necesariamente) una salida del género; su trabajo puede ejemplificarse mejor, en muchos casos, como un estallido interior de la pureza y la distinción categorial —la que se proponen aquellos que se identifican, por ejemplo, como hombres con vagina (Bornstein, 1994).

Desde finales de la década de los 80, y en especial, desde mediados de los años 90, la crítica transgenérica ha cuestionado fuertemente los discursos y prácticas asociados a la versión clásica de la transexualidad, como una suerte de retorno de lo reprimido en clave trans. Dicho paradigma ha sido interrogado una y otra vez, en los propios supuestos —de terrible eficacia normativa— que lo constituyen (Stone, 1991; Meyerowitz, 2002; Whittle, 2002). La transgeneridad como dispositivo de lectura la ha emprendido entonces contra supuestos tales como la heterosexualidad obligatoria de las personas trans, la semejanza morfológica como valor y como norma, el binario genérico-sexual y, centralmente, la heteronomía constitutiva de la versión canónica de la transexualidad. Allí donde el sujeto transexual de las teorías psicobiomédica, jurídica y bioética se presentaba como constituido por la transexualidad como un mandato inapelable, la transgeneridad introduce elementos decisivos de elección, que vuelven realidad expresiones subjetivas anteriormente impensables: autónomas y críticas. Pero, al mismo tiempo, esta afirmación de autonomía crítica ha funcionado y funciona como un virus incesante al interior de la diferencia sexual «natural» —en tanto performa subjetividades que desmienten las leyes del binario inscrito en la carne (Stone, 1991).

¿Cómo es posible reorientar transgenéricamente la discusión sobre los derechos sexuales y los derechos reproductivos específicos de quienes nos identificamos en el amplio espectro de las transmasculinidades? Sin lugar a dudas, esa reorientación debe considerar tres aspectos

fundamentales introducidos por la crítica transgénérica en el debate: la autonomía decisional de las personas trans; la diversidad de experiencias trans del cuerpo, el deseo, la identidad y la expresión de género (es decir, su irreductibilidad a un único concepto explicativo o un único principio normativo, la transexualidad); y la historicidad constitutiva de las categorías que orientan y hacen posible nuestra comprensión cultural de los fenómenos trans. No obstante, esta reorientación no podrá ser posible —ni conceptual ni prácticamente— sin una revisión exhaustiva de los compromisos fundantes de las subjetividades en consideración (trans y no trans).

Para la mayor parte de quienes habitamos las transmasculinidades en la región, la transexualidad persiste como el único principio de inteligibilidad disponible. Eso significa que bioeticistas y psicólogos*, juristas y médicos*, familiares y desconocidos*, los medios y la justicia, incluso los movimientos sociales y también muchas feministas, considerarán posible a priori interpretar las experiencias trans a partir de la única narrativa disponible de cambio de sexo —la transexualidad—. Esa narrativa es, además, aquella que asumen aquellos Estados donde, con mayor o menor dificultad, existe la posibilidad de modificar quirúrgica y hormonalmente el cuerpo y de cambiar los datos registrales de nombre y sexo o género. Y es también la que suele orientar el repertorio de derechos sexuales y derechos reproductivos específicos asignados a las personas trans. Sin embargo —y sosteniendo a ultranza la necesidad de volver efectivo el acceso a tales derechos—, la posibilidad de sujetos trans no transexuales pone la cuestión bajo otra luz: el funcionamiento de la diferencia sexual como un valor, y el conjunto de prescripciones que se derivan de él.

El paradigma clásico de la transexualidad establece el deseo por la semejanza morfológica (con las personas del «sexo opuesto») como un marcador fundamental de subjetividad transexual —en particular, la semejanza a nivel genital—. Imbuidos en un paradigma identitario que fija la identidad de género de las personas en los genitales, la reconstrucción genital aparece por lo general como condición *sine qua non* del reconocimiento jurídico de un cambio de sexo —es decir, sin semejanza no hay cambio verdadero—. Por otra parte, si los genitales no fueran los «mismos», nos dicen, ¿cómo podrían entonces los Estados garantizar con certeza la identidad «verdadera» de las personas? Si reducimos la diversidad trans a la narrativa transexual de la identidad, la demanda «oficial» de

comprobación pericial de la semejanza genital reconstruida aparece como un mero requisito administrativo. Pero si esa misma demanda se examina desde un punto de vista transgenérico, aparecerá en su plena faz prescriptiva —es decir, prescribiría normativamente qué cuerpo es necesario habitar para ser considerado un hombre por la ley.

Para muchas personas transmascullinas este cierre normativo implica o bien renunciar a modificar legalmente su nombre y género (y sobrevivir como muert*s civiles, en contextos legales que autorizan solo dos sexos o géneros legales), o bien someterse a intervenciones quirúrgicas no deseadas. Sin embargo, no es la semejanza morfológica el único requisito para acceder al reconocimiento legal del cambio de sexo: también lo es, y decisivamente, la esterilidad. De este modo, los derechos reproductivos de quienes nos hallamos en las masculinidades trans se ven seriamente comprometidos —cuando no directamente violados—. No solo se avanza sobre nuestra capacidad para concebir —que amenaza los principios normativos de la reproducción— sino también se nos elimina, por ejemplo, como sujetos del derecho a contracepción de emergencia o del derecho a abortar. La combinación entre ambas prescripciones —es decir, la exigencia conjunta de faloplastias, vaginectomías, salpingooforectomías e histerectomías— solo se vuelve inteligible en un contexto donde no solo la transexualidad sature la comprensión de los fenómenos trans, sino donde la diferencia sexual binaria como valor se traduzca en un cierre normativo atroz sobre las posibilidades sexuales y reproductivas de las personas.⁹ Lo que para algunos de nosotros será un derecho, para otros será una violación brutal de nuestra integridad corporal. No puede, por lo tanto, haber inclusión de derechos sexuales y derechos reproductivos trans sin el reconocimiento de ese funcionamiento normativo de la diferencia sexual —que vuelve inteligibles y deseables algunos cuerpos

⁹ Sin dudas, la concepción de las personas trans como heterosexuales clausura la posibilidad de considerar con seriedad, por ejemplo, la situación de los hombres trans que se relacionan sexual y afectivamente con otros hombres. El encadenamiento natural entre cuerpo, deseo e identidad de género harían «imposible» la existencia de hombres trans que mantuvieran relaciones sexuales vaginales con sus compañeros (lo cual vuelve irrelevante la demanda jurídica de vaginectomías) y que pudieran concebir (lo cual vuelve irrelevante la exigencia de esterilidad y el acceso de los hombres trans a derechos reproductivos específicos). De este modo, la versión clásica de la transexualidad conjugada con la diferencia sexual «natural» y binaria como destino fundan un espacio de abyección en el interior mismo de las discusiones en torno a derechos sexuales y derechos reproductivos compatibles con la universalidad de los derechos humanos.

y forcluye la existencia de otros, aun en el campo de los derechos humanos— y sin estar advertid*s de su persistencia insidiosa (Preciado, 2002; Whittle, 2002).

VI. No quisiera finalizar esta exposición sin referirme brevemente a uno de los tópicos más conflictivos en torno al universo trans y la autonomía: el topos biotecnológico. Sin lugar a dudas, la cultura trans se ha construido desde sus orígenes como un fenómeno mediado, allí donde ciertas factibilidades biotecnológicas y un vocabulario creado casi *ex profeso* habrían hecho efectivamente posibles las modificaciones corporales que asociamos con el cambio de sexo (Hausman, 1995). Esta dependencia —podríamos decir, a la vez material y discursiva— ha llamado la atención de analistas provenientes de diferentes campos. Una traducción muy extendida ha tendido a situar el deseo trans como mero producto del sistema biomédico, en su afán de reproducir estándares de corporalidad normativizada. Desde esta perspectiva no existiría deseo trans autónomo y el camino hacia la emancipación pasaría por la resistencia al canto de sirenas de la biotecnología.

Desde la perspectiva transgenérica que sostiene esta intervención, no existe incorporación genérica tecnológicamente no mediada —donde el lenguaje, genéricamente normado, resulta nuestra primera tecnología de inscripción, nuestra primera prótesis constitutiva—; la primera cirugía plástica sobre el cuerpo, al decir de la Susan Striker lectora de Monique Wittig (Stryker, 1993). La distinción —que convierte a algun*s en bestias biotecnológicamente creadas y a otr*s en seres humanos naturalmente sexuados— olvida la institución misma de la medicalización de la así llamada «identidad sexual», institución repetida en cada acto de asignación de género en el momento de nacer.

Las concepciones que tienden a situar una hegemonía incontestada del sistema biomédico tienden a desconocer no solo las posibilidades subjetivas de emancipación —es decir, el empoderamiento de las propias comunidades trans tanto en relación con el sistema psico-biomédico y jurídico como frente a otros grupos desconocedores de su autonomía, sino el propio feminismo en algunas versiones—, también desconocen el trabajo efectivo, viral, de la copia en el movimiento de la iteración —la parodia, dirá Butler, es la de la idea misma de un original (Butler, 2001).¹⁰

¹⁰ Por iteración se comprende un movimiento de repetición helicoidal, un retorno al mismo lugar que es, a un tiempo, un desplazamiento en relación con sí mismo.

La imitación de un órgano no solo «rinde tributo» al cuerpo no trans como original, también, y de forma decisiva, desontologiza incesantemente los órganos y su verdad, al convertir al cuerpo sexuado de la diferencia sexual natural en lo que es, lo que siempre ha sido: carne organizada y significada en esa forma de la ley que podríamos llamar lo mismo lenguaje que género. Que un antebrazo, un muslo o un trozo de goma puedan convertirse en un pene; que ese pene pueda erectarse a través de un minúsculo sistema de presión o sostenido por un arnés de cuero o una mano, que pueda pender «debidamente» entre las piernas de alguien o descansar del trajín apoyado contra el piso, no solo reafirma, como se cree, el valor del pene en la cultura; también lo parodia, lo subvierte, lo desmiente. Después de todo, quizás, solo se trataba de eso.

Bibliografía

- BENJAMIN, HARRY: *The Transsexual Phenomenon*, Julian Press, New York, 1966.
- BERKINS, LOHANA: «Eternamente atrapadas por el sexo», en Josefina Fernández, Monica D'Uva y Paula Viturro (eds.): *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*, Ediciones de Ají de Pollo, Buenos Aires, 2004.
- BORNSTEIN, KATE: *Gender Outlaws. On Men, Women, and the Rest of Us*. Routledge, New York, 1994.
- BUTLER, JUDITH: *Bodies that Matter*, Routledge, New York, 1993.
- : *El género en disputa*, Paidós, México, 2001.
- CROMWELL, JASON: *Transmen and FTMs*, University of Illinois Press, Illinois, 1999.
- DENNY, DALLAS (ed.): *Curred Concepts in Transgender Identity (Garland Gay and Lesbian Studies)*, Garland Publishers, New York, 1993.
- DREGER, ALICE D.: *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- : *Intersex in the Age of Ethics*, University Publishing Group, Hagerstown, 1999.
- EKINS, RICHARD y DAVE KING: *Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*, Routledge, New York, 1996.
- FERNÁNDEZ, JOSEFINA: *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*, Edhasa, Buenos Aires, 2004.

- FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- HALBERSTAM, JUDITH E IRA LIVINGSTON (eds.): *Post Human Bodies*, Indiana University Press, Indiana, 1995.
- : *Female Masculinities*, Duke University Press, Durham, 1998.
- HARAWAY, DONNA: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- HAUSMAN, BERNICE: *Changing Sex. Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Duke University Press, Durham, 1995.
- LOTHSTEIN, LESLIE: *Female to Male Transsexualism. Historical, Clinical and Theoretical Issues*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1983.
- MEYEROWITZ, JOANNE: *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- PRECIADO, BEATRIZ: *Manifiesto Contra-Sexual*, Opera Prima, Madrid, 2002.
- RAYMOND, JANICE: *The Transsexual Empire*, The Women's Press, London, 1980.
- STOLLER, ROBERT: *Sex and Gender*, Science House, New York, 1968.
- STONE, SANDY: «The Empire Strikes Back. A Posttranssexual Manifesto», en Julia Epstein y Kristina Straub: *Body Guards*, Routledge, New York, 1991.
- STRYKER, SUSAN: «My Words to Victor Frankenstein from the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage», en *GLQ*, 1994; 1.
- WHITTLE, STEPHEN: *Respect and Equality. Transsexual and Transgender Rights*, Cavendish Press, Michigan, 2002.

OCHY CURIEL*

Hacia la construcción de un feminismo descolonizado

A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: Haciendo Comunidad en la Casa de las Diferencias

Este ensayo es una propuesta en construcción elaborada en el pensamiento y en la acción frente a la pregunta: ¿Cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países poscoloniales como los nuestros, que surja desde nuestras experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterosexista, ni clasista? Estas reflexiones serán abordadas desde el concepto de descolonización que retoma las propuestas poscoloniales porque, a la vez que cuestionan el eurocentrismo, proponen nuevos paradigmas para el pensamiento y la acción feministas latinoamericanas.

En unos días, se realizará en México D. F. el Encuentro Autónomo Feminista: Haciendo Comunidad en la Casa de las Diferencias,¹ días antes del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y Caribeño, que muchas hemos denominado «el encuentro oficial» organizado por el feminismo institucional. El Encuentro Autónomo podría sintetizar, aunque no completamente, las posiciones más críticas del feminismo latinoamericano y caribeño que no se adscribe a un feminismo de género, de Estado, visto este en su forma más burocrática y oenegera.

* (República Dominicana). Actualmente vive en Colombia. Es Coordinadora Curricular y docente de la Maestría de Género y Feminismo en la Universidad Nacional de Colombia. Activista del movimiento lésbico-feminista y feminista antirracista latinoamericano y caribeño.

¹ El Encuentro Autónomo es una propuesta colectiva de distintas feministas de la región de América Latina y el Caribe, que se propone la necesidad de profundizar un feminismo no institucionalizado, sino construido desde la acción colectiva, sin jerarquías, que articula diferentes categorías como raza, clase, sexo y sexualidad. Este se realizó entre el 12 y el 15 de marzo de 2009 en la Ciudad de México.

Escojo el Encuentro Feminista Autónomo como escenario para mis reflexiones porque me permite hacer una articulación entre teoría y práctica política feminista en un momento que algunas consideramos «histórico», y lo es en tanto se reúnen alrededor de 180 feministas de la región, que desde sus países han llevando a cabo acciones autónomas, cuestionando el feminismo hegemónico e institucionalizado y construido nuevas propuestas. Además, este vuelve a ser referencia importante de una de las corrientes más críticas del feminismo regional, necesidad urgente ante la pérdida de horizontes éticos y la debilidad política del movimiento en estos tiempos.

Este ensayo es una propuesta en construcción que con otras hemos elaborado en el pensamiento y en la acción frente a la pregunta: ¿Cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países poscoloniales como los nuestros, que surja desde nuestras experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterosexista, ni clasista?

Abordaré estas reflexiones desde el concepto de descolonización que retoma las propuestas poscoloniales porque, a la vez que cuestionan el eurocentrismo, proponen nuevos paradigmas para el pensamiento y la acción feministas latinoamericanas.

La descolonización vista desde el feminismo crítico

Descolonización, como concepto amplio, se refiere a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural. Ejemplo de estos procesos son los que sucedieron en América entre 1783 y 1900, de los cuales surgen Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas; los que sucedieron entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio Otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los Estados del Medio Oriente y el Maghreb, y los que acontecen entre 1945 y 1970, tras los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el Pacífico y el Caribe se estructuran en unidades políticas independientes.

Cuando en las ciencias sociales nos referimos a procesos de descolonización, hacemos énfasis en el último período, por el impacto que tuvo en la conciencia crítica no solo de intelectuales y activistas de estos

continentes sino de muchos otros de distintas latitudes, como ha sido el caso de América Latina y el Caribe. Procesos, además, que en el ámbito académico dan lugar a los estudios poscoloniales, culturales y subalternos que colocan en el centro la construcción de los sujetos y las sujetas en contextos poscoloniales.

Pero, desde el feminismo, la descolonización no solo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre Estados nacionales, resultante de la colonización histórica de Europa sobre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que, como sujetas y sujetos políticos, poseemos frente a procesos culturales y políticos que han sido consecuencia del capitalismo y de la modernidad occidental y la colonización europea, así como de sus procesos de racialización y sexualización de las relaciones sociales, pero también de la imposición de la heterosexualidad obligatoria como régimen político, de la legitimación del pensamiento único y de la naturalización de la institucionalización de muchas de las prácticas políticas de los movimientos sociales que han creado dependencia y subordinación en torno a las políticas del desarrollo y a muchas de las lógicas coloniales de la cooperación internacional.

La descolonización para algunas feministas es una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo, y una posición que crea una especie de «cimarronaje» intelectual, de prácticas sociales y la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas.

Las primeras experiencias descolonizadoras en el feminismo las encontramos precisamente en feministas racializadas, en lesbianas, en mujeres del «Tercer Mundo», aquellas que se resistieron a la dominación patriarcal, racista y heterosexista desde posiciones subalternizadas. Y no es casual. La *política de ubicación* de la que habló Chandra Mohanty (2008 [1988]), vista como contexto geopolítico de la relación espacio-tiempo-lugar que produce a las y los sujetos desde las experiencias de cuerpos históricos y políticos, define lo que Chantal Mouffe definió como *posiciones de sujeto* (1999), o lo que Donna Haraway (1991) denominó *conocimiento situado* o lo que muchas décadas antes las afrofeministas estadounidenses llamaron «la experiencia» que produce un punto de vista particular: el *stand point* (Collins, 1998).

Patricia Hill Collins lo evidencia en esta frase desde sus análisis del feminismo negro en Estados Unidos:

Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras –aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporcionan un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad– y las teorías que interpretan esas experiencias [...] el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (1998: 289).

Este punto de vista surgió también de las lesbianas políticas en el feminismo. Cuando Adrienne Rich propuso el concepto de la heterosexualidad obligatoria como una institución que controla a las mujeres sean o no lesbianas, habló de la existencia lesbiana, como experiencia histórica que debía ser significada frente a la obligatoriedad del matrimonio, de la maternidad, frente a los deseos masculinos, una significación y resignificación que en sí misma era y es un acto de resistencia descolonizador, como lo definió Cheryl Clarke (1988): «La lesbiana ha descolonizado su cuerpo. Ella ha rechazado una vida de servidumbre que es implícita en las relaciones heterosexistas/heterosexuales occidentales y ha aceptado el potencial de la mutualidad en una relación lésbica, no obstante los papeles».

La descolonización en el feminismo se ha concretado en una suerte de búsqueda liberadora de un discurso y de una práctica política que cuestiona y a la vez propone, que busca y a la vez encuentra, que analiza el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articula a las dinámicas estructurales.

Hoy en las ciencias sociales los estudios subalternos, culturales y poscoloniales ciertamente han abierto en los espacios académicos una brecha para que voces subalternizadas se estén convirtiendo en propuestas que cuestionan la relación saber-poder que son en sí mismas procesos descolonizadores. Y eso es importante. Sin embargo, muchos académicos y académicas (masculinos mayoritariamente), que la mayoría de las veces utilizan estas propuestas para el logro de créditos intelectuales apelan al estudio de lo que se ha considerado «la otredad».

Desde las propuestas críticas del feminismo latinoamericano y caribeño, muchas de ellas presentes en la construcción del Encuentro Autónomo

Feminista, si bien algunas nos nutrimos del pensamiento de estos campos disciplinarios críticos de las ciencias sociales, lo particular y específico es que parten de las experiencias y la producción de conocimiento desde el feminismo mismo, muchas veces desde posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, pero sobre todo un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta «matriz de dominación» como bien la denominó Hill Collins (1998) es lo que otorga al feminismo una visión radical. Las categorías como raza, clase, sexo, sexualidad, entre muchas otras son concebidas como «variables dependientes» porque cada una está inscrita en las otras y es constitutiva de y por las otras.

¿Podría entonces decirse que es esta una nueva tendencia del movimiento feminista latinoamericano y caribeño?

No es nueva en tanto retoma parte de los postulados de los años 70 y 80 de las afrofeministas, las chicanas y las lesbianas radicales. Su novedad está en la capacidad de reconocer que es allí donde se ubica una propuesta descolonizadora, vista en el contexto latinoamericano y caribeño de hoy. Con ello crea una genealogía feminista, porque este feminismo sabe, piensa y propone la continuidad de una historia construida por muchas en diferentes momentos históricos.

Es nueva porque si bien las afrolatinas y las caribeñas, las mujeres populares, muchas lesbianas latinoamericanas cuestionaron el sujeto del feminismo en las décadas de los 70 y 80, visto como «la Mujer» de clase media, mestiza, heterosexual, aún sus análisis eran limitados al basar sus teorías y sus prácticas políticas en «la diferencia» como fundamento de sus reivindicaciones y motivo de sus acciones, momento que fue necesario, pero no suficiente para el feminismo que hoy se necesita en este nuevo contexto.

Reconocer las diferencias entre las mujeres, feministas, lesbianas atravesadas por distintas categorías y posiciones de sujetas, sin dudas fue un gran avance para el feminismo de la región, pues permitió destruir el mito de la Mujer que contenía el sesgo universalizante de la modernidad occidental. Permitted emerger a las feministas populares, las afrofeministas, las lesbianas feministas, incluso, aunque mucho después, indígenas que se asumían feministas desde sus propias cosmovisiones. Y estas han sido corrientes importantes del feminismo que han colocado el

racismo, el etnocentrismo, la heterosexualidad como institución y régimen político en el centro de las propuestas feministas, en sus teorías y en sus prácticas. Muchas de estas propuestas han partido y aún continúan definiéndose desde la identidad para su accionar, que si bien permitió la articulación política, poseía sesgos esencialistas.

Esta política de identidad fue necesaria por la crítica a la universalidad, a lo general, a lo monolítico, a lo etnocéntrico como legado fundamental de la modernidad y la colonización para evocar la necesidad de comprender a las y los sujetos sociales desde una diversidad de experiencias particulares y diversas formas de vida, específicas y concretas, tentativas y cambiantes. Y esto había que hacerlo en el feminismo.

En los años 90 a América Latina y el Caribe llegan los aportes de la corriente posestructuralista con su propuesta de deconstrucción de las identidades, vistas como entidades, no esenciales, sino como producto de relaciones históricas.

A algunas que veníamos de experiencias políticas cuyo centro era la identidad, como fue el movimiento de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, estas propuestas empiezan a desencajarnos. Y desde el Caribe Yuderkys Espinosa (2008 [1988]), en un artículo histórico, nos ayudó a repensar nuestra política. La autora preguntaba: ¿Hasta dónde nos sirven las identidades?, ¿cuáles son sus límites y hasta dónde nos sirven para la política feminista que nos proponemos? Preocupación que en ese momento nos atravesaba a más de una de nosotras.

Esta inquietud venía además por el auge identitario de otros movimientos, sobre todo los socio-sexuales articulados en la sigla LGTB, en el que muchas de las lesbianas pertenecientes a estos movimientos limitaban su política al reconocimiento de su «sexualidad diversa», buscaban así el reconocimiento del Estado, sin cuestionar de fondo qué es lo que produce la «diferenciación» que las coloca en una especie de «ciudadanía tolerable».

Al mismo tiempo, sentíamos que la corriente posestructuralista del feminismo nos dejaba sin piso, pues muchas de sus posturas, desde privilegios raciales y de clase asumían todas las identidades como esenciales. Hoy hay diversas posiciones en torno a ello, pero en ese momento nos preguntábamos:

- ¿Son todas las identidades esencialistas o es que en contextos determinados, las identidades, vistas como estrategias, son impres-

cindibles para la política feminista, hechas por mujeres racializadas, por lesbianas, por indígenas?

- ¿Qué papel desempeña la identidad en propuestas de transformaciones sociales que se dirigen a eliminar sistemas de dominación?
- ¿Es posible un «esencialismo estratégico» como bien plantea desde el feminismo poscolonial Gayatri Spivak?

Estas preguntas aún son parte de los debates, pero han permitido relativizar la política de identidad, poniéndole límites, asumiéndolas como estrategias y posicionamientos, más que como fines en sí mismos.

Paralelamente, en los años 90 parte de las feministas críticas y radicales nos asumíamos como autónomas frente al fenómeno de la institucionalización, que se expresaba en la oenegización, en la preparación y seguimiento a las conferencias mundiales organizadas por la ONU, que definía las prioridades del movimiento, frente a la intromisión del Banco Mundial y la Asociación de Desarrollo Internacional de Fomento (AID) al accionar del movimiento feminista, frente a la cooptación de muchas feministas por parte de los Estados, gobiernos, partidos, frente a la dependencia ideológica y económica de la cooperación internacional, todo lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios.

Experiencias como la de las Cómplices, Las Próximas, las Chinchetas, Mujeres Creando, Mujeres Rebeldes, Lesbianas Feministas en Colectiva, el Movimiento del Afuera con sus obvias diferencias, desde República Dominicana hasta Argentina han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera y los márgenes como espacios posibles de construcción política construida desde la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia de las instituciones.

Todas ellas, en diferentes momentos, han sido parte de la construcción autónoma y hoy, después de casi veinte años, algunas feministas de estos colectivos se proponen en el Encuentro Autónomo revisar su política, colocar y responder preguntas que a la vez son grandes desafíos:

- ¿Cómo comprender el contexto específico donde nos ubicamos, de manera que permita construir pactos políticos entre feministas de varios contextos sin que ello convierta en impunidades las desigualdades

y diferencias que nos atraviesan por raza, clase, sexualidad, los propios contextos y experiencias situadas?

- ¿Cómo actuar como feministas en los contextos latinoamericanos y caribeños atravesados por conflictos armados internos, desplazamiento forzado, pobreza extrema, racismo, violencia contra las mujeres y un «socialismo de siglo XXI» con tintes dictatoriales?
- ¿Qué significa frente a esos contextos construir autonomía que atraviese el accionar, el pensamiento, que pase por nuestros cuerpos, nuestros deseos, nuestras sexualidades, pero que no niegue la situación material de cada una?

Otro de los temas urgentes, como propuesta descolonizadora y transformadora, está relacionado con la producción del conocimiento.

Podríamos afirmar, si consideramos la producción teórica, y con ella la producción editorial, que en América Latina y el Caribe se ha producido poco, comparado con el feminismo europeo y estadounidense como sucede en muchos países del llamado Tercer Mundo. Ello tiene que ver con las condiciones materiales y sociales de estas regiones del mundo; no obstante, hay producciones importantes y sobre todo muchas prácticas políticas poco teorizadas y conceptualizadas.

Estas producciones, tanto desde el ámbito académico como desde el movimiento mismo, son consideradas puro activismo, sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para el «consumo» académico y teórico, por tanto, no constituyen las referencias de la mayoría de las feministas latinoamericanas. Por el contrario, nuestras referencias son las teorías y los conceptos hechos fundamentalmente por europeas y estadounidenses.

Este hecho pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo que señala Homi Bhabha (2002), entendidos como la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político, donde se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría. Esto evidencia la negación de que ambas son formas de discurso, que producen cambios y transformaciones sociales.

¿Realmente se han descolonizado el pensamiento y la teoría feminista latinoamericana? Me atrevo a decir un casi rotundo no, con algunas excepciones. No con ello propongo que ahora regionalicemos nuestras teorías; mi planteamiento es que un proceso de descolonización debe

llevar a reconocer las prácticas políticas feministas que pueden construir un pensamiento teórico de la región y no asumirlas como simples testimonios del activismo.

Por más que conozcamos el proceso de colonización histórica y que siempre reaccionemos ante él desde la perspectiva de la economía política, seguimos pensando que estamos «privadas» de algo, aquello que nos falta para convertirnos en europeas o en estadounidenses.

Y si las producciones de las latinoamericanas no son reconocidas en nuestra región, mucho menos serán conocidas en Europa y en Estados Unidos. El tipo de análisis que hace Edward Said (1990) sobre orientalismo, como construcción intelectual e imaginaria Occidental/Europea sobre el Próximo y Lejano Oriente, difícilmente puede aplicarse, por ejemplo, a América Latina. No existe una especie de *latinoamericanismo* que exprese siquiera modos de producción de un discurso de dominación sobre el feminismo latinoamericano hecho por las feministas europeas y estadounidenses y esto sirve también para producciones latinoamericanas de otras disciplinas. No existe una genealogía intelectual en este orden. A lo sumo encontramos «algunas» feministas que extraen materia prima intelectual para la producción académica europea, que no impacta más allá de objetivos personales, sean estos definidos desde la solidaridad internacional.

Las feministas tercermundistas de otras latitudes que han logrado impactar de alguna manera en el feminismo europeo, lo han hecho porque se encuentran en lugares privilegiados de la academia, fundamentalmente estadounidense, través de los estudios de área o de equipos de investigación específicos.

El internacionalismo del feminismo solo se produce si se considera a Europa y Estados Unidos como las referencias.

Que el feminismo, como propuesta de emancipación, haya colocado junto con otras propuestas la crisis del sujeto, la crisis de los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, que haya revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal, y marcando sexualmente la noción del sujeto, no significa que se haya librado totalmente de sus propias lógicas masculinas y eurocéntricas.

En el caso del feminismo latinoamericano, ello no solo se evidencia en la separación entre teoría y práctica, en el reconocimiento abrumador de las teorías europeas y estadounidenses en detrimento de las latinoamericanas

y otros países del Tercer Mundo, sino también en su propia dinámica interna frente a la multiplicidad de sujetos que lo componen.

La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos, el pensamiento teórico y político es igualmente subalterno, pero las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas, son las más subalternas de todas las Historias. El descentramiento del sujeto universal del feminismo aún contiene la centralidad euronorcéntrica, universalista, y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique.

Todo ello es atravesado evidentemente por el poder, entendido este en su concepción foucaultiana como una relación en la que determinadas acciones definen el modo de accionar de otras acciones. La subalternidad del feminismo latinoamericano es atravesada, sin discusión, por las estructuras de poder establecidas históricamente por los procesos de colonización, y aquí las condiciones materiales son cruciales para entender esta relación.

Sin embargo, esas relaciones de poder han sido posibles en tanto encuentran el escenario propicio para ser ejercidas. Y es aquí donde me remito a la responsabilidad histórica que hemos tenido las latinoamericanas y las caribeñas feministas en mantener estas relaciones de poder en torno al estatus de nuestro feminismo y su situación interna.

Creo que hemos hecho poco para posicionar y validar el pensamiento latinoamericano como teoría crítica particular, creo que escribimos poco, damos poca importancia a la producción de teoría que considere nuestros propios contextos; la teoría y la práctica se siguen viendo como antagónicas. Hemos hecho poco para complejizar el sujeto colectivo del feminismo, donde la clase, la raza, la sexualidad son fundamentales para caracterizarlo siempre considerando las condiciones materiales, los contextos y las experiencia de las mujeres.

Lo que daría fuerza al feminismo latinoamericano como propuesta teórica, crítica y epistemológica particular es zafarse de esa dependencia intelectual euronorcéntrica —lo cual no niega que sean referentes teóricos importantes—, pues el feminismo es, a fin de cuentas, internacionalista.

Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica, para generar teorizaciones distintas, particulares, que mucho pueden aportar al real descentramiento del sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el

propio feminismo latinoamericano reproduce en su interior. De no ocurrir esto, seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria europea y estadounidense que definen al resto del mundo como lo Otro incivilizado y natural, irracional y no verdadero.

Entonces, otro reto que debe plantearse el Encuentro Feminista Autónomo es: ¿Cuáles son las teorías propias que nos ayudan a sustentar nuestras prácticas políticas, nuestras explicaciones del mundo contextualizadas, localizadas, pero considerando el sistema-mundo global desde nuestras posiciones de sujetas como lesbianas, negras, indias, mestizas etcétera?

Cada uno de estos desafíos no se agotan en un Encuentro Feminista Autónomo Latinoamericano y Caribeño, sin embargo, puede que de los debates, las reflexiones salgan propuestas que sigan condensando el espíritu renovador, transgresor, crítico, creativo, distinto, que muchas ya hemos estado estamos construyendo desde hace décadas, pues ello definitivamente permitirá continuar descolonizando nuestras prácticas y nuestras teorías. Este debe ser el principal reto de todas nosotras, las que nos hemos embarcado en esta difícil, pero apasionante tarea de construir el momento histórico presente.

Bibliografía

- BHABHA, HOMI: «El compromiso con la teoría», *El lugar de la cultura* (1994), César Aria (trad.), Manantial, Buenos Aires, 2002.
- CLARKE, CHERYL: «El lesbianismo, un acto de resistencia», en Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.): *Este puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ISM Press, San Francisco, 1988.
- COLLINS, PATRICIA: «La política del pensamiento feminista negro», en Marysa Navarro, Catherine R. Stimpson (comps.): *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS: *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (1998), En la Frontera, Buenos Aires, Lima, 2008.
- HARAWAY, DONNA: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Feminismos, Madrid, 1991.

- MOHANTY, CHANDRA TALPADE: «Bajo los ojos de Occidente» (1988), en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.): *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008.
- MOUFFE, CHANTAL: *El retorno de lo político. Comunidad. Ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
- RICH, ADRIENNE: «La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana», en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.): *Sexualidad, género y roles sexuales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- SAID, EDWARD: *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990.



Documentos

VIRGINIA VARGAS*

Breves notas sobre el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe: los retos del nuevo milenio

El XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe se celebró en marzo de 2007, luego de algo más de tres años del anterior Encuentro.¹ La característica de los Encuentros ha sido plasmar las búsquedas feministas en sus diferentes momentos de desarrollo, expresar la complejización y expansión de sus estrategias, las tensiones que va enfrentando, así como las dinámicas de exclusión-inclusión que enfrenta en cada momento histórico.

El XI Encuentro expresó y contuvo las tensiones, complejidades y búsquedas que los feminismos latinoamericanos y caribeños están viviendo en el siglo XXI. Muchas de estas tensiones, presentes desde fines del siglo pasado, comienzan a expresarse de nuevas formas y desde nuevas presencias. Una de estas tensiones es la expresada en la existencia del feminismo «autónomo» en confrontación con el llamado feminismo «institucionalizado». Esta vez, el XI Encuentro estuvo precedido por el Encuentro Feminista Autónomo, el cual levantó una aguda crítica a lo que consideran los procesos de institucionalización y desradicalización de los feminismos. Confrontación difícil porque toca aspectos reales de las

* Feminista peruana. Trabaja en el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

¹ Desde 1981, se realizó el I Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Bogotá. De allí en adelante, los Encuentros se han celebrado, primero cada dos años y luego cada tres, en diferentes países de la región.

formas de existencia e incidencia de muchas expresiones feministas en la región. Aunque en esta hay una tendencia a la homogenización y generalización de una realidad que es heterogénea, en la que conviven instituciones feministas que apuestan más por el desarrollo y el cabildeo, con otras expresiones de instituciones, colectivos, redes y articulaciones feministas con clara vocación transgresora y movimientista.²

El XI Encuentro, desde su inicio, se hizo cargo políticamente de esta tensión, al invitar a las feministas autónomas a inaugurar el Encuentro, como forma de visibilizar la tensión y, eventualmente, generar condiciones para el diálogo. La inauguración, tuvo dos momentos: la ceremonia de la Pachamama (ceremonia andina que simboliza el tributo a la madre tierra) y un acto contracultural: la toma del escenario por cuerpos desnudos y pintados y la lectura de la declaración que posicionaba sus críticas a estas otras formas de expresar y construir movimiento.

El XI Encuentro tuvo otras representaciones significativas: nuevas actrices, las mujeres indígenas, cuya presencia había sido débil o casi inexistente en las anteriores ediciones (hasta Brasil, 2005). Esta vez llegaron muchas, y organizadas, interpelaron de muchas formas a los feminismos, desarrollaron sus propios talleres y participaron, con sus propuestas y demandas, en talleres y paneles de otras campañas y articulaciones. Uno de los talleres, *¿Existe un feminismo indígena?*, invitaba a revisar conceptos y prácticas feministas percibidas como excluyentes, por sustentarse en discursos parciales sobre los feminismos, la raza/etnia, la edad, lo que otorga hegemonía a algunas y excluye a otras. El aporte de la presencia indígena es haber colocado la dimensión étnico/racial, en el centro de los retos de los feminismos. Este proceso que había comenzado a ser posicionado por las feministas afrolatinas, pero, con la presencia indígena, gana mayor visibilidad y urgencia impostergable, al ser también expresión de un avance significativo de las luchas indígenas en el conjunto de la región.

Las otras nuevas actrices fueron las feministas trans, participantes por primera vez en los Encuentros,³ quienes evidenciaron no solo la

² Aportar en colocar derechos de las mujeres en el espacio público político es una estrategia indispensable para muchas vertientes feministas, las cuales consideran que si se quiere mantener su fuerza de impacto transformador y confrontar los vicios antidemocráticos y la «funcionalidad» que la causa de las mujeres tiene para los gobiernos, esta estrategia es inseparable de luchas que vayan mas allá de la «ley», alimenten estrategias contraculturales y transgreden los límites de las democracias realmente existentes.

³ En el X Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Brasil en 2005, se discutió largamente sobre la entrada de travestis feministas a los Encuentros y, sin llegar a acuerdos, por primera vez se votó en la plenaria, y la mayoría opinó que sí podían entrar.

pluralidad/diversidad de los feminismos, sino también colocaron al centro las limitaciones dicotómicas del concepto de género, para complejizarlo y evidenciar las múltiples formas de construir/llegar a ser mujer.

El eje del XI Encuentro fue el tema de los fundamentalismos, discutido en las plenarias de la mañana, durante tres días, seguido por trabajo en grupos y terminado con una plenaria de relatoría de las discusiones de todos esos días. Además de los paneles múltiples programados, hubo algunas actividades libres, surgidas espontáneamente. Una de ellas, sobre estrategias para radicalizar el feminismo, se convirtió en lugar de confluencia de las diferentes vertientes y presencias, e instó a iniciar un proceso de diálogo entre diferentes y conflictivas expresiones feministas. Otro taller espontáneo fue el de los feminismos latinoamericanos y los gobiernos y partidos de izquierda/progresistas, en el cual se levantaron profundas críticas a la falta de reconocimiento de las perspectivas y agendas feministas, a prácticas excluyentes y antidemocráticas en relación con los movimientos sociales. La solidaridad con las feministas nicaragüenses frente al sostenido ataque desde el gobierno de Daniel Ortega y la pérdida del derecho al aborto fueron algunas de las dimensiones que marcaron no solo este taller sino el conjunto del Encuentro.

Además del reto posicionado en relación con la autonomía de los feminismos, en un grupo significativo de paneles e intervenciones se expresaron varios de los otros retos actuales: construir discursos feministas que incluyan y evidencien las articulaciones de raza, clase, género, edad, orientación sexual, como elementos constitutivos de un «núcleo» duro de dominación, reconocimiento de la centralidad del cuerpo, como sujeto político, dotado de derechos democráticos, y la urgencia de no aislar las luchas antipatriarcales y por los derechos de las mujeres de las luchas contra el capitalismo, el racismo, la homofobia y por la justicia, redistribución y reconocimiento. Es en este marco donde la discusión sobre la autonomía de los feminismos puede tener un referente más complejo.

El siguiente Encuentro Feminista tendrá lugar en Colombia (simbólicamente, treinta años después de realizado el I Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1981, en Bogotá). El XI Encuentro dejó posicionada una agenda y la urgencia de diálogo entre las diferentes corrientes feministas. Tenemos tres años para avanzar en ello.

Posicionamiento frente al XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe del Encuentro Feminista Autónomo

Nosotras, niñas, mujeres y lesbianas feministas autónomas convocadas al Encuentro Feminista Autónomo: Haciendo Comunidad en la Casa de las Diferencias, desde la rebeldía, la radicalidad y el gozo por las apuestas políticas que el feminismo ha aportado a nuestras vidas y a la construcción de comunidades de mujeres, le hacemos frente al clasismo, al racismo, al sexismo, a la colonización de nuestros cuerpos y de nuestra sexualidad. Por todo eso es que afirmamos nuestras posturas políticas:

Reconocemos a los encuentros feministas como ejercicios de radicalidad desde la complicidad entre mujeres, desde nuestros cuerpos, vidas y conciencias, lo cual implica existir sin ningún tipo de concesiones.

A casi treinta años de feminismo latinoamericano y caribeño y once encuentros feministas, es una oportunidad para reflexionar sobre el hacer político y la construcción ética de nuestro movimiento. Los Encuentros Feministas históricamente han sido y deben seguir siendo espacios contruidos y defendidos por y para las mujeres, para debatir, intercambiar, convocar, denunciar, edificar alianzas, defender nuestros derechos, alimentar nuestras utopías y expresar la multiplicidad de nuestras visiones.

Organizar un Encuentro Feminista debería implicar un compromiso con la ética y la autonomía feminista, sin embargo, la organización de este XI Encuentro Feminista se ha convertido en un espacio que refuerza a las instituciones patriarcales, vaciando y mercantilizando el contenido de las propuestas feministas, ejerciendo un discurso legitimador de prácticas opresoras para las mujeres.

El mal uso del mayor presupuesto de la historia de los encuentros es un insulto ante la pobreza de las mujeres de la región, una expresión de ello son los salarios exorbitantes para la organización de dicho evento sacrificando las becas para la participación de un mayor número de compañeras.

El ocultamiento y retraso de la información así como la falta de transparencia en el uso de los recursos económicos pueden llevar a prácticas corruptas. Es indispensable, entonces, contar con una obligatoria y permanente transparencia sobre los recursos obtenidos. Esa transparencia debió de ser antes y durante, y debe realizarse al finalizar cada Encuentro Feminista.

La toma de decisiones por mayoría, votando como en la falacia de las democracias burguesas, ocultan lógicas patriarcales, niegan las reflexiones que reconocen las diferencias en las ideas.

Compañeras afrodescendientes, indígenas, lesbianas, pobladoras, que no tienen acceso a internet o que no pertenecen a las redes de la tecnocracia feminista no han podido acceder a información ni a becas; en cambio se privilegia a los nuevos sujetos del feminismo y a quienes gozan de las prerrogativas de la sociedad neoliberal.

Los ejes temáticos no han sido decididos por las bases feministas, sino por las políticas emanadas de organismos trasnacionales que responden a intereses económicos propios y de los grandes capitales, ajenos a las necesidades y propuestas del feminismo latinoamericano.

La complicidad con un gobierno de pseudoizquierda y persecutor es un dato más en todo esto.

Nosotras soñamos y hacemos un feminismo horizontal, que ejercite mínimos comunes, alejados de las lógicas clasistas, racistas, heterocentristas e institucionales. No queremos un feminismo vaciado de contenido político crítico que se esconde en la categoría de género, cuya complicidad con el capitalismo neoliberal pretende controlar y definir nuestros espacios políticos, nuestras apuestas feministas, nuestros cuerpos, vidas y conciencias.

Queremos, finalmente, saludar a todas las feministas latinoamericanas y caribeñas que han venido con ilusión y buena fe. Las alentamos a ser parte de un feminismo crítico y contrahegemónico.

Desde la radicalidad y la autonomía, otro feminismo es posible.

ENCUENTRO FEMINISTA AUTÓNOMO
Marzo de 2009, México D. F.



Estilete

MILAGROS CHÁVEZ GONZÁLEZ*

De Versos insurgentes. Poesía guerrillera**

Ranuras de luz**

*Trazo estos garabatos antes que el sol se ausente
y oscurezcan las ranuras de luz;
antes que el día pierda su esplendor
con la llegada de la penumbra,
antes que fragorosos relámpagos
nieven entre masas de vapor,
y la frialdad del concreto armado
intente hurgar mi corazón...*

*Garabatos al ritmo de la zampoña
fiel compañera de este canto;
antes que mis huesos entumezcan
en dilatada muerte;
y mis ojos se calcinen en su llanto.*

* (Perú, 1970). En su adolescencia se incorporó al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). En 1994 fue detenida por efectivos de la Jefatura contra el Terrorismo de Arequipa, procesada por un Tribunal Militar (Jueces sin Rostro) y, mediante juicio sumario, condenada a cadena perpetua. En un nuevo proceso realizado en 2005, se le sentencia a veintitrés años de privación de libertad en el Establecimiento Penitenciario de Régimen Cerrado Especial de Mujeres de Chorrillos, Lima.

** Poemas tomados de *Versos insurgentes. Poesía guerrillera*, Editorial El Tapial, Caracas, 2008.

*Grafico no como expresión de desesperanza
en este sepulcro con vida,
no para que rebroten las llagas sobre las piedras;
no para que la sangre se enferme de tristeza,
no para que el dolor se postre en su dolencia
sino para que esta tortura se transforme en acicate
de lucha constante por la vida.*

*Garabatos para delinear el itinerario de las estrellas
que mañana llegue a tu corazón
con su traje de luz y esperanza,
para que tus manos desaten la trama que le puso
el viento,
tu carbón encendido
abrigue lo que hoy cubren las heladas
ese incendio tuyo
acaricie lo que tejieron las nevadas,
tus manos remienden
lo que han roto los inviernos,
tus cantos y los míos
entonen el himno de la libertad.*

*Garabatos en un atardecer cualquiera
develan esta historia
comprendiendo que esta vida,
nuestra vida
no resulta agradable, dulce y armoniosa
como aquellas historias inventadas
pues existe un sabor a disparate y confusión,
a locura y sueño
como la vida de todos aquellos
hombres y mujeres, amantes de la libertad
que siguen en pie,
a pesar del error, los golpes y la traición
abriendo un espacio a estas ranuras de luz.*

Cautivo en libertad

A los que privados de libertad, lucharon por ser libres
de pensamiento y sentimiento

*Cada noche descansas sobre piedra fría
hirviendo efervescentes sueños de libertad.*

*Tus pies tropiezan con inamovibles muros y barrotes
sigues marcando profundos pasos de libertad.*

*Tus ojos se nublan fruncidos de impotencia y dolor
divisando coloridos horizontes de libertad.*

*Tus oídos ensordecen con el peso de la incomunicación
oyendo firmes voces de libertad.*

*Tus manos sangran heridas por las púas y alambrados
tú edificando aceradas fortalezas de libertad.*

*Tu voz enronquece con tantos llamados sin resonancia
entonando nuevos cantos de libertad.*

*Tu corazón paraliza sus latidos con frustrados besos cada semana
y sigues amando apasionantes ternuras de libertad.*

*Si tu cuerpo cautivo está
y el candado no logra aprisionar tu cerebro ni tu sentir
entonces, hermano...
eres un hombre en libertad.*

Nuestro último sueño

*Como hoy a esta hora...
mi cuerpo yacía confundido con el tuyo
compartiendo sábanas y sudores
ilusiones y temblores persecuciones y temores.
Mi cuerpo engreído
sobre tu alma siempre satisfecha
reposó hasta el alba
mientras un sosegado Misti
velaba nuestro sueño
juntos por última vez.*

*Como mañana
entrelazadas nuestras manos
caminantes
compañeros amantes
reprimieron nuestro vertiginoso andar
eternizando así el medio día
de un 19 de abril
bajo la insólita mirada de Yanahuara
cuando reprimieron nuestras perseverantes manos
y enmarcaron filantrópico proyecto de vida
tras murallas y alambradas
celadores y fusiles
tras tiempos y distancias
circunstancias y ausencias
a muchos kilómetros estás tú
tan igual o peor que yo,
no lo sé.*

*Por eso ahora
—clandestina—
me permito susurrarte estos versos
aunque quizás no vuelvan a confundirse nuestros cuerpos,
al compartir las sábanas y sudores,
ilusiones y temblores,
persecuciones y temores
como aquel día a esta hora
... compañero mío...
entonces...*



La linterna

Alexandra Kollontai (1872-1952) estuvo afiliada al Partido Obrero Socialdemócrata Ruso desde 1899. Su labor organizativa dentro de las mujeres trabajadoras abrió las fisuras de su compromiso con la fracción menchevique. Su posición antibelicista en plena supremacía del chovinismo a inicios de la Primera Guerra Mundial la unió definitivamente al grupo bolchevique y, junto a Radek, Chliapnikov y Zinoviev contribuyó al despliegue de la estrategia impulsada por Lenin, de constituir una alianza de los partidos de izquierda opuestos a la guerra y críticos de la postura reformista predominante en la II Internacional. Se convirtió desde entonces en cercana colaboradora de Lenin. En 1917 fue elegida miembro del comité ejecutivo del soviét de Petrogrado y, cuando se constituyó el poder bolchevique, fue nombrada comisaria de Asistencia Pública. De ahí su cercanía a los problemas del establecimiento de casas colectivas, las dificultades de la alimentación, la educación de los niños y la protección a la maternidad. A pesar del poco tiempo que ejerció como comisaria, su huella puede sentirse en las reformas soviéticas a la legislación sobre la mujer y la familia.

«Las relaciones sexuales y la lucha de clases» es un texto de 1921, año en que Alexandra Kollontai escribe profusamente sobre las transformaciones que en las costumbres, la vida cotidiana y las mentalidades ha propiciado la experiencia de la Revolución de 1917. El tema del matrimonio religioso, los hijos ilegítimos, la prostitución, la asfixia de la vida doméstica pasaron a primer plano de su reflexión aguda sobre la mujer. Para ella los problemas femeninos y aún más, del desarrollo de relaciones armónicas entre los sexos, tenían rango de urgencia política que no podían aplazarse en el proceso de gestación de una nueva sociedad. Criticó abiertamente la indiferencia de muchos de sus compañeros bolcheviques. Por ello, más allá de las coordenadas analíticas en que sitúa sus ensayos, destaca la importancia decisiva de estas reflexiones en medio de las circunstancias difíciles de la Revolución. No olvidemos que 1921 es el año de la insurrección de los marineros del Kronstadt y del X Congreso del Partido Comunista, donde se perfila la Nueva Política Económica (NEP), que encontró a Kollontai en el lado de la Oposición. Para ella la NEP significaba más que un retroceso. A finales de 1923 forma parte del cuerpo diplomático de la Unión Soviética. Como tal, representó al poder soviético en Noruega, Suecia y México.

En medio del proceso contemporáneo de distanciamiento entre la lucha por los derechos humanos y la búsqueda de nuevas formas de organización radical de la sociedad, las reflexiones de Kollontai, en torno a la moralidad individualista de la propiedad, conservan inusitado frescor. Su insistencia en encontrar en la organización de las relaciones entre los sexos un ámbito esencial para el cambio de la mentalidad burguesa y su lucha constante, al menos hasta 1923, por la organización propia de las mujeres, matizan su estrecha concepción de visualizar la liberación de la mujer desde el horizonte del trabajo.

ALEXANDRA KOLLONTAI

Las relaciones sexuales y la lucha de clases*

Entre los muchos problemas que demandan la consideración y atención de la humanidad contemporánea, los problemas sexuales son, indudablemente, algunos de los más cruciales. No existe un país o una nación, aparte de las legendarias «islas», donde el tema de las relaciones sexuales no se haya convertido en un asunto urgente y candente. La humanidad atraviesa hoy una aguda crisis sexual que es mucho más dañina y poco sana por ser larga. A lo largo de la historia humana, tal vez no se pueda encontrar un tiempo en el cual los problemas del sexo hayan ocupado un lugar tan importante en la vida de la sociedad; en el cual el tema de las relaciones entre los sexos haya sido como una conjura, y atraído la atención de millones de personas complicadas; en el cual los dramas sexuales hayan servido como una fuente de inspiración que nunca termina en todas las manifestaciones de arte.

A medida que la crisis continúa y se hace más seria, las personas van cayendo en una situación cada vez más desesperanzadora y por todos los medios posibles intentan con desesperación resolver la «situación insoluble». Pero con cada nuevo intento, se hace más enredado el confuso nudo de las relaciones personales. Es como si no pudiéramos ver el

* Tomado de Alexandra Kollontai: «Sexual Relations and the Class Struggle» (1921), *Marxists. org*, «The Alexandra Kollontai Archive», en: <www.marxists.org/archive/Kollontai/index.html>. Fue traducido del inglés por Alejandro Sean García.

único hilo que podría llevarnos finalmente al éxito en el control del obstinado enredo. El problema sexual es un círculo vicioso, no importa cuán atemorizadas estén las personas y no importa cuánto se corra de un lado a otro, no es posible salir de este.

La parte de la humanidad con inclinaciones conservadoras argumenta que debemos regresar a los felices tiempos del pasado, que debemos restablecer las viejas bases de la familia y fortalecer las bien probadas normas de la moralidad sexual. Los campeones del individualismo burgués dicen que debemos destruir las restricciones hipócritas de los obsoletos códigos de comportamiento sexual. Los innecesarios y represivos «trapos» deben ser relegados a los archivos; solo la conciencia individual, la voluntad individual de cada persona puede decidir esos asuntos íntimos.

Los socialistas, por otra parte, nos aseguran que los problemas sexuales solo serán resueltos cuando tenga lugar la reorganización de la estructura económica y social de la sociedad. ¿No será que esto de «posponer el problema hasta mañana» sugiere que todavía no hemos encontrado ese único «hilo mágico»? ¿No deberíamos encontrar, o al menos ubicar, ese hilo mágico que promete desenredar dicho nudo? ¿No deberíamos encontrarlo ahora en este mismo momento? La historia de la sociedad humana, la historia de la batalla continua entre varios grupos y clases sociales con objetivos e intereses opuestos, nos da las pistas para encontrar ese hilo.

No es la primera vez que la humanidad atraviesa una crisis sexual. No es la primera vez que la presión de una apurada marea de nuevos valores e ideales ha nublado el claro y definido significado de los mandamientos morales sobre las relaciones sexuales. La «crisis sexual» fue particularmente aguda durante el renacimiento y la Reforma, cuando el gran avance social empujó a la orgullosa y patriarcal nobleza feudal acostumbrada al dominio absoluto del entorno, y despejó la vía para el desarrollo y establecimiento de una nueva fuerza social, la burguesía. La moralidad sexual del mundo feudal se desarrolló desde las profundidades del modo tribal de vida —la economía colectiva y el liderazgo autoritario que suprime la voluntad individual de los miembros individuales—. Ello chocó con el nuevo y extraño código moral de la burguesía ascendente. La moralidad sexual de la burguesía se basa en principios que están en fuerte contradicción con la moralidad básica del feudalismo. El individualismo estricto y la exclusividad y aislamiento del núcleo familiar rempazan el énfasis en el trabajo colectivo que fue característica de la estructura local y regional de la vida patriarcal. Bajo

el capitalismo, la ética de la competencia, los principios triunfantes del individualismo y la exclusiva propiedad privada, crecieron y destruyeron cualquier cosa asociada a la idea de la comunidad, que fue, hasta cierto punto, común a todos los tipos de vida tribal. Durante un siglo, mientras el complejo laboratorio de la vida iba convirtiendo las viejas normas en nuevas fórmulas y se alcanzaba la armonía superficial de las ideas morales, los hombres deambulaban confusamente entre dos códigos sexuales muy diferentes y trataron de acomodarse a ambos.

Pero en aquellos brillantes y coloridos días de cambio, la crisis sexual, aunque profunda, no tenía el carácter amenazador que ha asumido en nuestra época. La principal razón para esto es que en «los días maravillosos» del renacimiento, en la «nueva época», cuando la luz brillante de la nueva cultura espiritual inundó con sus claros colores al mundo que fallecía e inundó la simple y monótona vida de la Edad Media, la crisis sexual afectó solo a una pequeña parte de la población.

En gran medida los campesinos —la mayoría de la población— se afectaron solo en la más indirecta manera y solo cuando, lentamente, a través del curso de los siglos, tuvo lugar el cambio en la base económica y en las relaciones económicas del campo. En la cima de la escalera social se libró una amarga batalla entre los dos mundos sociales. Ello implicó también una batalla entre los diferentes ideales y valores y formas de mirar las cosas. Fueron esas personas quienes experimentaron y se vieron amenazadas por la crisis sexual que sobrevino.

Los campesinos, sospechosos ante lo nuevo, continuaron firmemente enganchados a las bien probadas tradiciones tribales recibidas de sus antepasados, y solo bajo la presión de la necesidad extrema modificaron y adaptaron sus tradiciones a las condiciones cambiantes de su ambiente económico. Incluso en la culminación de la batalla entre la burguesía y el mundo feudal, la crisis sexual superó la «clase de los contribuyentes». Mientras el estrato más alto de la sociedad se dedicó a violar las viejas formas, los campesinos parecieron más inclinados a aferrarse firmemente a sus tradiciones. A pesar de los continuos vientos de tornados que les pasaban por encima y estremecían el suelo bajo sus pies, los campesinos, en especial el campesinado ruso, se las arregló para preservar las bases de su código sexual intocadas e inamovibles por muchos siglos.

La historia hoy es muy diferente. La crisis sexual ni siquiera deja fuera al campesinado. Como una enfermedad infecciosa «no reconoce ni las mansiones, ni el rango ni el estatus». Se esparce desde los palacios y

los barrios poblados de la clase trabajadora, se asoma a los pacíficos hogares de la pequeña burguesía y se abre camino hacia el corazón del campo. Cobra víctimas en las aldeas de la burguesía europea, en el húmedo sótano de la familia del obrero y en la ahumada cabaña del campesino. No hay «defensa, ni cerrojo» contra el conflicto sexual. Imaginar que solo los miembros de los sectores beneficiados de la sociedad son afectados por estos problemas sería cometer un grave error. Las olas de las crisis sexuales abarcan hoy las entradas de los hogares de los trabajadores y crean situaciones de conflicto, tan agudas y sensibles como los sufrimientos psicológicos de «la refinada burguesía mundial». La crisis sexual ya no solo interesa a los «propietarios». Los problemas del sexo interesan a amplios sectores de la sociedad, afectan a la clase trabajadora en su vida cotidiana. Es, entonces, difícil comprender por qué este asunto vital y urgente es tratado con tanta indiferencia. Dicha indiferencia es imperdonable. Una de las tareas que enfrenta la clase trabajadora en su ataque a «las sitiadas fortalezas del futuro» es, indudablemente, la tarea de establecer una relación más sana y más alegre entre los sexos.

¿Cuáles son las raíces de esta imperdonable indiferencia hacia una de las tareas esenciales de la clase trabajadora? ¿Cómo podemos explicarnos la manera hipócrita en que los «problemas sexuales» son relegados al plano de «asuntos privados» que no merecen el esfuerzo y la atención del colectivo? ¿Por qué ha sido ignorado el hecho de que, a través de la historia, uno de los elementos constantes de la lucha social haya sido el intento de modificar las relaciones entre los sexos y el tipo de código moral que determina esas relaciones; y que el modo en que las relaciones personales están organizadas en cierto grupo social haya tenido una influencia vital en el resultado de la batalla entre cercanos sociales hostiles?

La tragedia de nuestra sociedad no es solo que las formas usuales de comportamiento y los principios que regulan a este desmoronan, sino que una ola espontánea de nuevos intentos de vida se está desarrollando dentro del tejido social, lo que da al hombre esperanzas e ideales que aún no pueden ser realizados. Somos personas viviendo en un mundo de relaciones de propiedad, un mundo de afiladas contradicciones de clases y de una individualidad moralista. Aún vivimos y pensamos bajo el peso de la inevitable soledad de espíritu. El hombre experimenta esa «soledad» incluso en ciudades llenas de gritos, ruido y personas, incluso en un grupo de amigos cercanos y compañeros de trabajo. Debido a su

soledad, los hombres tienden a apegarse a una forma predatoria y poco sana de ilusiones de encontrar un «alma gemela entre los miembros del sexo opuesto». Ven al ladino Eros como el único medio de alejar, aunque sea solo por una vez, la melancolía de la inescapable soledad.

Las personas quizás nunca hayan sentido una soledad espiritual tan profunda y persistente como en el presente. Probablemente nunca se deprimieron tanto y cayeron tan completamente ante la insensible influencia de la soledad. Dificilmente podría ser de otro modo. La oscuridad nunca ha parecido tan negra como cuando existe una pequeña luz brillando justo adelante.

Los individualistas, que solo están organizados en un colectivo junto a otros individuos, tienen ahora la oportunidad de cambiar sus relaciones sexuales de manera que estén basadas en el principio creativo de la amistad y el estar juntos, en lugar de en algo ciegamente psicológico. La moralidad individualista de la propiedad en el presente comienza a verse de manera obvia como paralizadora y opresiva. Al criticar la calidad de las relaciones sexuales, el hombre moderno hace mucho más que rechazar las anticuadas formas de comportamiento del actual código moral. Su alma solitaria busca la regeneración de la esencia misma de esas relaciones. Gime y anhela al «gran amor», anhela un momento de calor y creatividad, que por sí misma tiene el poder de dispersar el espíritu frío de la soledad de la cual sufren hoy los «individualistas».

Si la crisis sexual es en tres cuartas partes resultado de las relaciones socio-económicas externas, el otro cuarto está acoplado a nuestra «refinada psiquis individualista», fomentada por la ideología burguesa imperante. El «potencial de amar» de la gente de hoy se encuentra, como describe el escritor alemán Meisel-Hess, en una marea baja. Hombres y mujeres se buscan unos a otros con la esperanza de encontrarse a sí mismos a través de otra persona, un medio para alcanzar mayor placer espiritual y físico. No hace ninguna diferencia si están o no casados con su pareja, ellos dan poca importancia a lo que le sucede a la otra persona, a lo que está ocurriendo a sus propias emociones y procesos psicológicos.

El «crudo individualismo» que adorna nuestra era es quizás más descarado en la organización de las relaciones sexuales que en ninguna otra parte. Una persona quiere escapar de su soledad e ingenuamente imagina que estar «enamorado» le da el derecho al alma de la otra persona —el derecho a calentarse a sí mismo en los rayos de esa rara bendición de cercanía y entendimiento emocional—. Nosotros, individualistas, hemos

visto nuestras emociones estropeadas en el persistente culto del «ego». Imaginamos que podemos alcanzar la felicidad de estar en estado de «gran amor» con aquellos cercanos a nosotros, sin tener que «entregar» a la vez nada de nosotros.

Los reclamos que hacemos a nuestra «pareja formal» son absolutos e indivisibles. Estamos incapacitados para seguir simples reglas de amor —que otra persona deba ser tratada con gran consideración—. Nuevos conceptos de las relaciones entre los sexos están siendo delineados actualmente. Con ellos aprenderemos a establecer relaciones basadas en ideas poco familiares como la completa libertad, la igualdad y la genuina amistad. Pero mientras tanto la humanidad tiene que sentarse al frío con su soledad espiritual y solo soñar con una «mejor época» en la que todas las relaciones entre las personas se calentarán por los rayos del «dios Sol», experimentarán el sentido de juntarse y se educarán en nuevas condiciones de vida. La crisis sexual no será resuelta a menos que se produzca una reforma radical de la psiquis humana, y a menos que se incremente el potencial de amar del hombre. Y es esencial una transformación básica de las relaciones socio-económicas en las filas comunistas si se va a reformar la mentalidad. Esta es una «vieja verdad» pero no hay otra salida. La crisis sexual no será de otra forma reducida, cualquiera sea el tipo de matrimonio o relaciones personales que las personas se preocupen por probar.

La historia nunca ha visto tal variedad de relaciones personales —matrimonio indisoluble con su «familia estable»; «unión libre»; adulterio secreto; una muchacha viviendo muy abiertamente con su amante en un llamado «matrimonio silvestre»; matrimonio de pareja; matrimonio de tres e incluso el complicado matrimonio de cuatro personas—, sin hablar de las varias formas de prostitución comercial. Usted recibe los mismos dos códigos morales existentes en todo el campesinado —a saber una mezcla de la vieja forma de vida tribal y de la familia burguesa en desarrollo—. Así, usted tiene la actitud permisiva de la casa de la muchacha,¹ justo al lado de la actitud de que la fornicación, o el hecho de que existan hombres durmiendo con sus nueras, es una desgracia. Es

¹ En las aldeas tradicionales rusas, las muchachas jóvenes con frecuencia se reúnen para rentar una vieja cabaña o una habitación en casa de alguien. Se reúnen en las noches para contar historias, tejer y cantar. Los muchachos jóvenes vienen y se unen a la celebración. A veces pareciera que esa celebración puede convertirse en una orgía, aunque existen ideas contrarias sobre esto.

sorprendente que, en vistas de las formas contradictorias y enmarañadas de las relaciones personales del presente, las personas sean capaces de preservar una fe en la autoridad moral y sean capaces de encontrar el sentido de esas contradicciones y ensartar su forma a través de esos códigos morales mutuamente destructivos e incompatibles. Incluso la justificación habitual. «Yo vivo bajo la nueva moral» no ayuda a nadie, puesto que la nueva moral está aún en el proceso de formarse. Nuestra tarea es sacar del caos de las contradictorias normas sexuales del presente la forma y hacer claros los principios de una moralidad que responda al espíritu de la clase progresista y revolucionaria.

Además de las ya mencionadas inadecuaciones de la psiquis contemporánea —extrema individualidad, egoísmo que se ha convertido en culto— la crisis sexual se agrava por dos características de la psicología del hombre moderno: 1) La idea de «posesión» de la pareja matrimoniada; 2) La creencia de que los dos sexos son desiguales, que tienen valor desigual en todas las cosas, en todas las esferas, incluida la esfera sexual.

La moral burguesa, con su familia introvertida individualista basada enteramente en la propiedad privada, ha cultivado con cuidado la idea de que una pareja debe «poseer» a la otra. Ha sido muy exitosa. La idea de la posesión es más dominante ahora que bajo el sistema patrimonial de relaciones de matrimonio. Durante el largo período histórico que se desarrolló bajo la égida de la «tribu», la idea del hombre poseyendo a su esposa (no ha existido ningún pensamiento en que la esposa haya tenido una posesión indiscutida del esposo) no fue más que pura posesión física. La esposa era obligada a ser leal físicamente —su alma le pertenecía—. Incluso los caballeros reconocían el derecho de sus esposas a tener *chichsbi* (amigos platónicos y admiradores) y a recibir la «devoción» de otros caballeros y mensajeros. Es la burguesía la que cuidadosamente protege y fomenta el ideal de absoluta posesión de la «pareja formal», emocional y físicamente, de manera que ha extendido el concepto de derechos de propiedad para incluir el derecho al mundo espiritual y emocional de la otra persona. Así, la estructura familiar fue fortalecida y la estabilidad garantizada en el período en que la burguesía luchaba por la dominación. Este es el ideal que hemos aceptado como nuestra herencia y que ha estado preparado para verse como una absoluta e inmodificable moral. La idea de la propiedad va mucho más allá de las fronteras del «matrimonio legal». Se hace sentir a sí mismo como un ingrediente inevitable de la más «libre» unión de amor. Los amantes

contemporáneos, con todo su respeto por la libertad, no están satisfechos por el conocimiento de la lealtad física de la persona que aman. Para deshacernos de la siempre presente amenaza de la soledad, «lanzamos un ataque» a las emociones de la persona que amamos con una crueldad y falta de delicadeza que no será entendida por las futuras generaciones. Demandamos el derecho a conocer cada secreto de esa persona. El amante moderno perdonará la deslealtad física más pronto que la deslealtad espiritual. Ve cualquier emoción experimentada fuera de la relación «libre» como la pérdida de su propio tesoro personal. Las personas «enamoradas» son increíblemente insensibles, en sus relaciones, hacia una tercera persona. Todos sin dudas hemos observado esa extraña situación en la que dos personas que se aman están apuradas, antes de conocerse bien uno al otro, por ejercer sus derechos sobre todas las relaciones que la otra persona ha formado hasta ese momento, por registrar en las esquinas más íntimas de la vida de su pareja. Dos personas que hasta ayer eran desconocidas, y que se juntan en un momento único de sentimiento erótico mutuo, se apresuran a llegar al corazón del ser de la otra persona. Quieren sentir que esa extraña e incomprensible psiquis, con su experiencia pasada que no puede ser suprimida, es una extensión de su propio ser. La idea de que la pareja casada es propiedad del otro es tan aceptada que cuando una pareja joven, que hasta ayer estuvo viviendo sus vidas separadas, hoy abre su respectiva correspondencia sin sonrojarse, y haciendo propiedad común de las palabras de una tercera persona que solo es amiga de uno de los dos, esto difícilmente nos choque como algo poco natural. Pero este tipo de «intimidad» solo es posible cuando las personas han compartido sus vidas juntas por un largo período de tiempo. Habitualmente, una forma deshonestas de cercanía es sustituida por este genuino sentimiento, la decepción fomentada por la idea equivocada de que una relación física entre dos personas es base suficiente para extender los derechos de posesión del ser emocional del otro.

La «desigualdad» de los sexos —la desigualdad de sus derechos, el valor desigual de su experiencia física y emocional— es la otra circunstancia significativa que distorsiona la psiquis del hombre contemporáneo, y es una razón para la profundización de la crisis sexual. La doble moral inherente a la sociedad patrimonial y también la burguesa, ha envenenado durante el curso de los siglos la psiquis de los hombres y las mujeres. Esas actitudes son tan parte de nosotros que se hace más difícil

deshacerse de ellas que de la idea de poseer personas, que heredamos de la ideología burguesa. La idea de que los sexos son desiguales, incluso en la esfera de la experiencia física y emocional, significa que la misma acción será observada de manera diferente de acuerdo a si se trata de la acción de un hombre o una mujer. Incluso los más «progresistas» miembros de la burguesía, que hace mucho tiempo rechazaron todo el código de la moralidad actual, fácilmente se pueden sorprender a sí mismos en este punto cuando, también a la hora de juzgar a un hombre y una mujer por el mismo comportamiento, utilicen oraciones diferentes.

Un ejemplo sencillo es suficiente. Imagina que un miembro de la *intelligentzia* de la clase media que ha estudiado, ha estado envuelto en política y asuntos sociales, es una «personalidad», incluso una figura pública, comienza a acostarse con su cocinera (algo que no es raro que ocurra) e incluso se casa legalmente con ella. ¿Cambia la sociedad burguesa su actitud hacia este hombre?, ¿este evento lanza incluso la más pequeña sombra de duda sobre su moral? Por supuesto que no. Ahora imaginen otra situación. Una mujer respetada de la sociedad burguesa —una figura social, una estudiante investigadora, una doctora o escritora, es todo lo mismo— se hace amiga del hombre de a pie y, para completar el escándalo, se casa con él. ¿Cómo reacciona la sociedad burguesa ante el comportamiento de la respetada dama? La cubren con «desprecio», por supuesto. Y recuerden, es mucho peor para ella si su esposo, el hombre de a pie, es apuesto o tiene otras «cualidades físicas». ¡Es obvio lo que ella está buscando! y será la burla de la burguesía hipócrita.

Si la decisión de la mujer tiene algo de «carácter individual» no será perdonada por la sociedad burguesa. Esta actitud es un tipo de regreso a las tradiciones de los tiempos tribales. La sociedad todavía quiere que la mujer tenga en cuenta cuando toma su decisión el rango, el estatus y las instrucciones de su familia. La sociedad burguesa no puede ver a una mujer como una persona independiente separada de su unidad familiar, fuera del aislado círculo de sus obligaciones domésticas y virtudes. La sociedad contemporánea va incluso más allá que la antigua sociedad tribal al actuar como fideicomisaria de la mujer, e instruirla no solo a casarse sino a enamorarse de aquellas personas que la «merecen».

Continuamente conocemos hombres de cualidades espirituales e intelectuales considerables que han escogido como su compañera a mujeres inútiles y vacías, que en ninguna medida equiparan el valor espiritual de su esposo. Aceptamos esto como algo normal y no pensamos dos

veces en ello. Cuanto más los amigos sentirán pena por Iván Ivanovich por haber terminado con una esposa tan insoportable. Pero si ocurre lo contrario, batimos nuestras manos y exclamamos preocupados: «¿Cómo una mujer tan sobresaliente como María Petrovna se ha enamorado de esta nulidad de hombre?». Uno comienza a dudar del valor de María Petrovna. ¿De dónde sacamos este doble criterio? La razón es indudablemente que la idea de que los sexos tienen un «valor diferente» se ha convertido, durante los siglos, en parte de la formación psicológica del hombre. Estamos acostumbrados a evaluar a una mujer no como una personalidad con cualidades individuales y fracasos separados de su experiencia física y emocional, sino solo como apéndice del hombre. Este hombre, el esposo o el amante lanza la luz de su personalidad sobre la mujer, y es este reflejo y no el de la propia mujer lo que consideramos la verdadera definición de su formación moral. A los ojos de la sociedad, la personalidad del hombre puede ser con mayor facilidad separada de sus acciones en la esfera sexual. La personalidad de una mujer se juzga casi exclusivamente en términos de su vida sexual. Este tipo de actitud emana del rol que las mujeres han jugado en la sociedad a través de los siglos y es solo ahora que una reevaluación de esas actitudes comienza a alcanzarse, por lo menos a delinearse. Solo un cambio del papel económico de la mujer y su vinculación independiente en la producción, puede y traerá el debilitamiento de estas ideas hipócritas y equivocadas.

Las tres circunstancias básicas que distorsionan la psiquis moderna—egoísmo extremo, la idea de que las parejas casadas se poseen uno al otro y la aceptación de la desigualdad de los sexos en términos de experiencia física y emocional—deben ser enfrentadas si se quiere resolver el problema sexual. Las personas encontrarán la «llave mágica» con la cual pueden salir de sus situaciones solo cuando sus mentes tengan una reserva suficiente de «sentimientos de consideración», cuando sea mayor su habilidad de amar, cuando la idea de la libertad en las relaciones personales se convierta en un hecho y cuando el principio de «camaradería» triunfe sobre la idea tradicional de desigualdad y sumisión. Los problemas sexuales no pueden resolverse sin una reeducación radical de nuestra mentalidad.

¿Pero no es esto pedir demasiado? ¿No es acaso la sugerencia utópica sin fundamento, la noción ingenua de un idealista soñador? ¿Cómo, honestamente, ustedes pueden elevar el potencial de amar de la humanidad?

¿No es cierto que hombres sabios de todas las naciones desde los tiempos inmemoriales, comenzando por Buda y Confucio y terminando por Cristo, se han ocupando de esto? ¿Y quién puede decir si el potencial de amar ha sido elevado? ¿No es este tipo de bien intencionado sueño sobre la solución de la crisis sexual simplemente una confesión de la debilidad y el rechazo a continuar la búsqueda de la llave mágica?

¿Es ese el caso? ¿Es la reeducación radical de nuestra mentalidad y nuestro acercamiento a las relaciones sexuales algo tan improbable, tan alejado de la realidad? ¿No podría decir alguien, por el contrario, que mientras grandes cambios económicos y sociales están en progreso, se crean las condiciones que demandan y elevan una nueva base para la experiencia psicológica que está en línea con lo que hemos estado hablando? Otra clase, un nuevo grupo social, toma la delantera para reemplazar a la burguesía con su ideología burguesa y su individualista código de moralidad sexual. La clase progresista, a medida que se desarrolla con fuerza, no puede fallar en revelar nuevas ideas sobre las relaciones entre los sexos que se forman en conexión cercana con los problemas de sus clases sociales.

La complicada evolución de las relaciones socio-económicas que tiene lugar ante nuestros ojos, que modifica todas nuestras ideas sobre el rol de la mujer en la vida social y socava la moralidad sexual de la burguesía, tiene dos resultados contradictorios. Por una parte, vemos el esfuerzo incansable de la humanidad para adaptarse a las nuevas y cambiantes condiciones socio-económicas. Esto se demuestra lo mismo en un intento por preservar «las viejas formas» mientras ofrece un nuevo contenido (la observancia de la apariencia del indisoluble, estricto matrimonio monógamo con la aceptación, en la práctica, de la libertad de las parejas) o en la aceptación de nuevas formas que contienen, sin embargo, todos los elementos del código moral del matrimonio burgués (la unión libre donde la posesión compulsiva de la pareja es mayor que dentro del matrimonio legal). Por otra parte, vemos la lenta pero sostenida aparición de nuevas formas de relaciones entre los sexos que se diferencian de las viejas normas en su apariencia y espíritu.

La humanidad no camina a tientas hacia esas nuevas ideas con mucha confianza, pero tenemos que atender a sus intentos, no importa cuán vagos sean en este momento, porque se trata de intentos cercanamente ligados a las tareas del proletariado como la clase que debe capturar las sitiadas fortalezas del futuro. Si, en medio del complicado

laberinto de las enredadas y contradictorias normas sexuales, quieren encontrar los comienzos de una relación más sana entre los sexos —relaciones que prometan guiar a la humanidad para salir de la crisis sexual— deberán dejarse los «cultos aposentos» de la burguesía, con su refinada mentalidad individualista, y echar un vistazo a los populares hogares de la clase obrera. Allí, en medio del horror y la inmundicia del capitalismo, en medio de las lágrimas y las maldiciones, las corrientes de vida están emergiendo.

Puede verse el doble proceso que acabamos de mencionar funcionar en las vidas del proletariado, que tiene que existir bajo la presión de duras condiciones económicas, cruelmente explotó por el capitalismo. Puede verse tanto el proceso de «adaptación pasiva» como el de la activa oposición a la realidad existente. La influencia destructiva del capitalismo aniquila las bases de la familia trabajadora y la fuerza inconscientemente a «adaptarse» a las condiciones existentes. Esto permite la emergencia de toda una serie de situaciones respecto a las relaciones entre los sexos similares a aquellas en otras clases sociales. Bajo la presión de los bajos salarios, el trabajador inevitablemente tiende a contraer matrimonio a una edad más avanzada. Si hace veinte años un trabajador se casaba normalmente entre los veinte y los veinticinco años, ahora asume el cuidado de una familia solo hacia los treinta años. Mientras más altas sean las demandas culturales del trabajador, —mientras más valore la oportunidad de ponerse en contacto con la vida cultural, de visitar teatros y conferencias, de leer periódicos y revistas, de utilizar su tiempo libre para la lucha y la política o para alguna actividad favorita como el arte o la lectura, etcétera— más tiempo tardará en casarse. Pero las necesidades físicas no tienen en cuenta la situación financiera: aquellas insisten en hacerse sentir. El trabajador soltero, al igual que el trabajador soltero de clase media, busca la prostitución como una salida. Esto es un ejemplo del ajuste pasivo de la clase trabajadora a las condiciones desfavorables de su existencia. Tomen otro ejemplo: cuando el trabajador se casa, el bajo nivel de los salarios obliga a la familia del trabajador a «regular» la concepción justo como lo hacen las familias burguesas. Los casos frecuentes de infanticidio, el crecimiento de la prostitución, son todas expresiones del mismo proceso. Todos son ejemplos de la adaptación de la clase trabajadora a la realidad circundante. Pero este no es un proceso característico exclusivo del proletariado. Todas las demás clases y segmentos de la población atrapadas en el proceso mundial del desarrollo del capitalismo reaccionan de igual manera.

Vemos una diferencia solo cuando comenzamos a hablar sobre las fuerzas activas, creativas en funciones, que, más que adaptarse, se oponen a esta realidad represiva, y también cuando hablamos sobre los nuevos ideales e intentos de una nueva relación entre los sexos. Es solo al interior de la clase trabajadora que esta activa oposición toma forma. Ello no quiere decir que otras clases y segmentos de la población (en particular la *intelligentzia* de la clase media que, por las circunstancias de su existencia social, se mantiene muy cercana a la clase obrera) no adopten las «nuevas» formas ensayadas por la clase trabajadora progresista. La burguesía, motivada por el deseo instintivo de respirar nueva vida en sus formas débiles y muertas de matrimonio, agarra las nuevas ideas de la clase trabajadora. Pero los ideales y códigos de la moralidad sexual que desarrolla la clase trabajadora no satisfacen las necesidades de clase de la burguesía, pues reflejan las demandas de la clase obrera y por consiguiente sirven como una nueva arma en su lucha social; contribuyen a estremecer las bases de la dominación social de la burguesía.

Permítannos aclarar este punto con un ejemplo. El intento de la *intelligentzia* de la clase media de remplazar el matrimonio indisoluble por el más libre, más fácilmente rompible vínculo del matrimonio civil, destruye las bases esenciales de la estabilidad social de la burguesía. Destruye la familia monógama orientada hacia la propiedad. Por otra parte, una mayor fluidez en las relaciones entre los sexos coincide y es, incluso, el resultado indirecto de una de las tareas básicas de la clase trabajadora. El rechazo al elemento de «sometimiento» en el matrimonio viene a destruir las últimas ataduras artificiales de la familia burguesa. Este acto de sumisión por parte de un miembro de la clase obrera a otro, así como el sentido de posesión en las relaciones, tiene un efecto dañino en la psiquis del proletariado. No es del interés de esa clase revolucionaria elegir solo a ciertos miembros como sus representantes independientes cuyo deber es servir al interés de clase antes que al interés individual de la familia aislada. Los conflictos entre los intereses de la familia y los intereses de clase que afloran en los momentos de huelgas o durante la lucha activa y el patrón moral con el cual el proletariado observa ese acontecimiento, son una clara evidencia de las bases de la nueva ideología proletaria.

Supongamos que asuntos familiares requieren de un empresario que retire su capital de una firma en un momento en que la empresa confronta dificultades financieras. La moral burguesa es clara: dividen un

estimado de sus ganancias, «los intereses de la familia van primero». Podemos comparar con esta actitud la de los trabajadores hacia un rompehuelgas que desafía a sus colegas y va a trabajar durante la huelga para salvar a su familia de pasar hambre, «los intereses de la clase van primero». He aquí otro ejemplo. El amor y la lealtad del esposo de clase media hacia su familia son suficientes para desviar a su esposa de cualquier interés que no sea la casa, la crianza de los hijos y la cocina. «El esposo ideal puede sostener la familia ideal», es la forma en que la burguesía entiende el problema. Pero, ¿cómo observan los trabajadores cuando un miembro «consciente» de su clase cierra los ojos de su esposa o novia hacia la lucha social? Por garantizar la felicidad individual, por la seguridad de la familia, la moral de la clase trabajadora demandará que las mujeres formen parte de la vida que se desenvuelve más allá de la entrada de la casa. El «cautiverio» de las mujeres en la casa, la forma en que los intereses de la familia se sitúan por encima de todo lo demás, el extendido ejercicio de los derechos absolutos de propiedad del esposo sobre la mujer, todas estas cosas se rompen por el principio básico de la camaradería. Este principio de camaradería es fundamental para la ideología de la clase trabajadora. Dibuja y determina todo el desarrollo de la moralidad proletaria, una moral que contribuye a reeducar la personalidad del hombre, al permitirle ser capaz de sentir, de liberarse en lugar de estar atado al sentido de propiedad, capaz del compañerismo en lugar de la desigualdad y la sumisión.

Es una vieja verdad que cada nueva clase que desarrolla como resultado un avance en el crecimiento económico y la cultura material, ofrece a la humanidad una nueva ideología apropiada. El código del comportamiento sexual es parte de esta ideología. Sin embargo, vale decir algo sobre la «ética proletaria» o la «moralidad sexual proletaria» para criticar la bien utilizada idea de que la moral sexual del proletariado no es más que «superestructura y que no hay lugar para cambiar en esta esfera hasta que las bases de la sociedad hayan cambiado». ¡Como si la ideología de ciertas clases se formara solamente cuando se completa la ruptura en las relaciones económicas, que garantizan el dominio de esa clase! Toda la experiencia de la historia nos enseña que un grupo social trabaja su ideología y, consecuentemente, su moralidad sexual en el proceso de lucha contra las fuerzas sociales hostiles.

Solo con la ayuda de nuevos valores espirituales, creados como respuesta al interior de los intereses de la clase, podrá esa clase arreglárselas

para fortalecer su posición social. Solo podrá ganar exitosamente el poder de esos grupos en la sociedad que le son hostiles si se sujeta a las nuevas normas e ideales. Buscar el criterio básico para una moral que pueda reflejar los intereses de la clase trabajadora y ver que las normas sexuales en desarrollo estén acordes con estos criterios, es la tarea a ser enfrentada por los ideólogos de la clase trabajadora. Hemos de comprender que solo haciéndonos conscientes del proceso creativo que transcurre al interior de la sociedad y de las nuevas demandas, los nuevos ideales y las nuevas normas que se están formando, solo al dejar claro el golpe de la moral sexual de la clase progresista, es que podremos encontrar el sentido en el caos y las contradicciones de las relaciones sexuales y encontrar el hilo que permitirá deshacer la bien enrollada maraña de los problemas sexuales.

Debemos recordar que solo un código de moralidad sexual en armonía con los problemas de la clase trabajadora puede servir como una importante arma para fortalecer las posiciones de lucha de la clase trabajadora. La experiencia histórica nos enseña bien esto. ¿Qué puede detenernos para utilizar esta arma en beneficio del interés de la clase trabajadora, esta lucha por un sistema comunista y por nuevas relaciones entre los sexos que sean más profundas y más alegres?



El dios de todos los nombres

GABRIELA MIRANDA GARCÍA*

Las mujeres en la Biblia como referentes simbólicos

En la primera década de la teología y la hermenéutica feministas latinoamericanas, las teólogas y biblistas centraron sus estudios en el análisis de las mujeres en la Biblia, ya sea que estuvieran marginadas o que fueran líderes, en las mujeres que ayudaron a la liberación y en aquellas que pasaron desapercibidas en los estudios de los personajes de la historia de la salvación.

Sin embargo, esta lectura de la Biblia no abordaba el problema de la invisibilización de las mujeres en la historia, ni tampoco cuestionaba el sistema patriarcal desde el que estos textos habían sido escritos. Así que, para la década de los 80, se trabaja «todo el texto desde el ángulo de la mujer», como dice Elsa Tamez: «Se busca feminizar la teología y a Dios Trino, reivindicando roles que la sociedad ha prescrito para las mujeres y que, a la vez, ha menospreciado». A medida que pasa el tiempo, los textos patriarcales se confrontan, se reinterpretan, se reconstruyen.

Este ensayo no es un recuento del devenir histórico de la hermenéutica feminista latinoamericana, tampoco pretende ser un aporte a ella. Es más un producto de mis propias indagaciones respecto del papel que las mujeres desempeñan como personajes bíblicos.

* Teóloga presbiteriana mexicana. Integra el equipo de investigadores del Departamento Ecu-
ménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, y preside la Fundación México
Estados Unidos para la Ciencia (FUMEC).

No es novedad afirmar que muchos de los personajes de la Biblia obedecen a una construcción particular de sus autores y, por lo tanto, a un discurso retórico más allá del género literario en que están descritos. Todo interlocutor tiene un papel temático: es decir, cada personaje bíblico es una construcción socio-narrativa en función de las necesidades particulares del contexto histórico del texto y de la intención de sus autores.

Esta construcción socio-narrativa permite el desarrollo de la trama y con ella se logra un tejido de relaciones, de tensiones y oposiciones en el texto. Este último aspecto es el tema de nuestro ensayo: las mujeres que aparecen en la Biblia son una construcción socio-narrativa porque son, antes que sujetos históricos, objetos simbólicos que favorecen el desarrollo del texto.

I. Las mujeres como representaciones simbólicas

No solamente en el texto bíblico, en muchos otros textos, escritos o no, las mujeres desempeñan un papel simbólico. Me atrevería incluso a decir que ellas, aun en lo cotidiano, son en sí mismas representaciones simbólicas. Es decir, no se necesita hacer referencia a la mujer como personaje ni como heroína o diosa para que las figuras femeninas estén cargadas de simbolismo. Las mujeres pueden representar la capacidad de sufrir, la seducción, la ternura, la traición, el engaño, la muerte o la vida, por el mero hecho de ser mujer.

La cultura patriarcal les ha adjudicado una fuerte carga simbólica. Pero estas representaciones simbólicas las reducen a la exclusión, ya que los valores que ellas representan y encarnan son valores simbólicos secundarios y no privilegiados por el sistema patriarcal que los fomenta y que, a la vez, los desvaloriza (esto sucede, incluso, con valores como la ternura o la capacidad de sufrir). Estas representaciones simbólicas sostienen y legitiman el propio sistema patriarcal que las alimenta. Es lo que Estela Serret llama «la simbólica de la exclusión». Más aún, desde mi punto de vista, no solo lo femenino tiene una carga simbólica, sino las mujeres en su corporalidad, ya que el cuerpo es el receptáculo de toda significación.

Esta desventaja simbólica es, a la vez, una forma de violencia simbólica, porque impone, mantiene y legitima un sistema, en este caso, el patriarcal. Es violencia, aunque no tan clara: es una violencia amortiguada, es una «lógica de dominación ejercida en nombre de un principio

simbólico conocido y admitido, tanto por el dominador como por el dominado».

Al ser objetos simbólicos y no sujetos históricos, las figuras femeninas son fácilmente manipulables, tal como afirman Georges Duby y Michelle Perrot: «A las mujeres se las representa antes de describirlas o de hablar de ellas, y mucho antes de que ellas mismas hablen. Incluso es posible que la profusión de imágenes sea proporcional a su retiro efectivo».

Las mujeres, como construcciones sociales, forman parte del universo simbólico y de los imaginarios, por ello, desde mi punto de vista, su participación en los textos bíblicos gira más bien en torno a un papel simbólico que a un hecho histórico. No quiero decir que las mujeres sean elementos pasivos de la historia, no, no es así. Pero sí es verdad que su participación fue invisibilizada u opacada y que el propio sistema de simbolización y control socio-narrativo contribuyó a esta manipulación histórica.

En las mujeres que aparecen en los diferentes textos bíblicos se centra la muerte, la liberación o la traición de la historia del pueblo de Israel y después, la de la comunidad postpascual. Podemos decir que, narrativamente, las mujeres son referentes simbólicos que concentran en su imagen, en su papel y en su corporalidad, ya la muerte o el amor de Dios por su pueblo, ya, la fidelidad o la traición del pueblo de Dios.

En el uso patriarcal de la simbólica, las mujeres son símbolos en sí mismas, están cargadas de un conjunto de asignaciones y significaciones; así, son transformadas en imágenes polisémicas y polivalentes, pues los varones se han atribuido el poder de la construcción de símbolos.

Y, agrego, la fuerza simbólica volcada en las mujeres es explotada desde su derrota: se explota su condición de seductora, de tramposa, de débil, atolondrada o hermosa, en la medida en que estos atributos sirven para fortalecer su condición de sujeción, su funcionalidad y la justificación de la superioridad masculina. Las mujeres en la historia bíblica suelen ser objeto de interpretación de los acontecimientos.

II. Las mujeres en los relatos bíblicos

Muchos de los relatos bíblicos reflejan la histórica tensión que recae sobre las mujeres: una historia de miedo y de deseo. En esa tensión de miedo y deseo, el papel simbólico que las mujeres tienen tantas veces en la historia bíblica es un papel desencadenante, reafirmante, de ruptura

o de giro dentro de los relatos bíblicos. Estas coyunturas históricas acontecen a partir de los imaginarios sobre las mujeres: la historia cambia. Entra en crisis, continúa, se restaura o se afirma gracias a mujeres fieles, tramposas, seductoras o frívolas.

Las mujeres son las eternas ausentes de la historia escrita. Creo que la historia de las mujeres en la Biblia acontece en tres categorías de análisis: la ausencia, la emergencia y la presencia.

La ausencia

En los estudios de mujeres o desde las mujeres, el rescate de nuestras historias ha sido hecho y entendido desde los vacíos y los silencios. Como mujeres, hemos aprendido a leernos y a encontrarnos en los espacios en los cuales se buscó nuestra eliminación y retiro paulatino.

En la mayor parte de los textos bíblicos, las mujeres funcionan como imágenes, no como sujetos. Esto en sí mismo es ya una advertencia: la representación en figuras está ligada a la ausencia.

En este abuso de imágenes femeninas condicionadas a cumplir papeles patriarcales, descubrimos las ausencias, los vacíos y los silencios. Desde aquí sospechamos que su presencia ha sido ocultada, diseminada y suplantada. La ausencia de las mujeres en la historia escrita en los textos es tan evidente como su silencio en las tomas de decisión, en las dirigencias, en los espacios públicos, en las instituciones y, por supuesto, en las iglesias.

La presencia de las mujeres en la historia ha sido pormenorizada y ocultada y esto se hace evidente a lo largo de casi toda la historia eclesial. Revela que una comunidad, para ser verdaderamente liberadora, tendrá que cuestionar las relaciones asimétricas que ejerce y fomenta.

Debemos darnos cuenta de que este reconocimiento es una oportunidad para modificar los actos violentos en contra de las mujeres, las decisiones que se han tomado al margen de ellas, su retiro progresivo de los espacios de poder y la imposibilidad de acceder a ellos.

La emergencia

Muchas de las imágenes femeninas que encontramos en los textos bíblicos se refieren a mujeres extranjeras, seductoras, frívolas, impertinentes

y poco juiciosas. O, por el contrario, a mujeres plagadas de atributos positivos. Casi siempre atributos y vicios que entran en tensión y conflicto. Así, encontramos heroínas como Judith, que usa sus atractivos físicos y su astucia como poder de control, pero estos mismos son tenidos por malos en el caso de Dalila. Las mujeres entran en escena cuando se requiere una explicación de las conductas masculinas. Son colocadas en momentos en que la historia parece no sostenerse más, o cuando llega a un clímax; se las incluye en momentos de crisis como significación de cambio, de desviación o avance de la historia.

En la desviación del pueblo o de sus líderes, las mujeres tienen un importante papel. Su presencia explica apostasías y también sirve como confirmadora de fidelidades. Se la mira desde estereotipos de permanencia o de ruptura. Las figuras femeninas en la Biblia son figuras emergentes porque no cuentan la historia: son objeto de interpretación. Salen a escena porque, como figuras construidas simbólicamente o como construcciones socio-narrativas, son desencadenantes de la historia: la historia es comprendida a partir del símbolo que ellas encarnan.

La sustitución de las mujeres reales por imágenes es la creación de lo que Gilles Lipovetsky llama «la mujer ficticia», es decir, la que no existe: «En las estampas alegóricas se representa a mujeres diáfanas cuyas expresiones idealizadas y no individualizadas se asemejan más al segundo sexo, a un ángel o a una criatura mágica que a un ser real». En esta lógica de recurrencia a una imagen femenina social y políticamente construida (y en el caso de la Biblia también narrativamente construida), de modo de lograr una reacción, la construcción socio-narrativa suplanta a las mujeres reales.

Entonces, dentro de la narración bíblica, las mujeres como figuras emergentes de la historia son en realidad mujeres inexistentes, más bien, la emergencia revela el papel secundario o invalidado que tienen las mujeres en la historia construida y relatada en la Biblia.

Ni la ausencia ni la emergencia son un topos efectivo para reconocer la función de las mujeres en la historia bíblica. No lo es la ausencia, porque hay en ella una eliminación efectiva de la mujer, y no lo es la emergencia, porque hay en esta una suplantación. En ausencia y en emergencia, el resultado es el silenciamiento y ocultamiento de las mujeres.

Actualmente, en nuestras iglesias y teologías la función de las mujeres es prácticamente la misma. Muchas veces, a las mujeres se les reconoce en tanto tienen un papel resolutivo, justificativo y hasta innovador.

La teología de la liberación, por ejemplo, sigue entendiendo en muchos casos la teología feminista de la liberación, a las teólogas y biblistas y su quehacer teológico como una simple derivación de sí misma y no como una reflexión particular. Olvida que esta surge a partir de la exclusión de las mujeres como sujetos concretos en el discurso, quehacer y elaboración de la teología como tal, y también de la teología de la liberación.

Las iglesias, por su lado, rescatan la participación de la mujer en tanto está vinculada a los varones. Su papel de ayuda idónea es aceptado siempre y cuando sea secundario al rol masculino. Las mujeres somos incluidas en momentos de crisis, como compensación o respaldo, pero pocas veces como protagonistas de la historia, es decir, como sujetos plenos.

La presencia, a modo de conclusión

La presencia de las mujeres es entonces el imperativo actual de la Iglesia, del quehacer teológico y de la sociedad en general. Su inclusión debe ser plena y terminante. No es suficiente una inclusión a medias o a mediano plazo. Ha sido y es un error la eliminación, la suplantación y marginación de las mujeres en innumerables ámbitos de la vida. La lucha por esta inclusión es totalmente legítima porque significa la práctica de la justicia.

Por esto debemos cuestionar permanentemente, tanto nuestro quehacer teológico como las prácticas individuales, comunitarias y eclesiales. La presencia de las mujeres, al menos dentro de nuestras comunidades de fe y de quehaceres teológicos, tendrá que verse reflejada en una inclusión permanente que las considere en su totalidad, despojadas de preconceptos y de lógicas patriarcales.

En una iglesia justa y equitativa, es decir, que se mueve de la institución patriarcal hasta la comunidad Pueblo de Dios, en nuestra condición de mujeres, debemos ser lo que María Pilar Aquino llama «protagonistas eclesiológicas». Lo que implica desde la libre decisión sobre nuestros cuerpos, hasta el derecho al ejercicio de la vocación sacerdotal. En un modelo inclusivo de Dios, que significará la construcción de un modelo de Dios que posibilite relaciones no asimétricas de género, pero tampoco de raza, de clase o de generación.

En nuevas formas de ejercicio de poder, la inclusión de las mujeres como protagonistas eclesiológicas tendrá que pasar necesariamente por nuevas formas de ejercer y concebir el poder, y en una relectura del texto bíblico desde una perspectiva feminista con categoría de género.

El texto bíblico es un texto patriarcal y los textos de liberación están escritos desde esta misma lógica. Por tanto, no es suficiente hacer una lectura liberadora, tiene que ser una lectura liberadora desde las llamadas luchas específicas: desde las mujeres, desde la negritud o desde los jóvenes.

La Iglesia como tal, y las iglesias en particular, deberán entenderse como un espacio propicio que garantice esta presencia y no que mantenga relaciones de asimetría de poder, relaciones subordinadas y funcionales. Continuar con integraciones parciales, numéricas o secundarias no es suficiente, esto es más bien mantener el mismo sistema patriarcal de dominación. Desde temprano, las teólogas y biblistas latinoamericanas supieron que ese no era el camino, que sacar a la luz a las heroínas era continuar con la misma lógica del patriarcado. Es necesario crear caminos que reviertan esta situación, indagar en las complejidades de fondo y, sobre todo, permitirnos la guía del Espíritu Santo para acuñar y cumplir con los valores del Reino de Dios.



Inicios de partida

CHANDRA TALPADE MOHANTY*

Bajo una mirada occidental: estudios feministas y discursos coloniales**

El hecho de que el término «colonización» haya llegado a denotar en los tiempos más recientes una variedad de fenómenos en los escritos feministas y de izquierda en general, debería tener, al menos, cierta significación política. Desde su valor analítico como categoría que explica el intercambio económico explotador en los marxismos tradicionales y contemporáneos (particularmente en la obra de teóricos contemporáneos como Baran, 1962; Amin, 1977; Gunder-Frank, 1967) hasta su empleo por las feministas estadounidenses de color para describir la apropiación de sus experiencias y sus luchas por los movimientos hegemónicos de mujeres blancas (Moraga y Anzaldúa, 1983; Smith, 1983; Joseph y Jill, 1981; Moraga, 1984), el término colonización ha sido empleado para caracterizar un sinnúmero de cosas que van desde las más evidentes jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural específico acerca de lo que se denomina el «Tercer Mundo».¹ Por más sofisticado o problemático que resulte su empleo como

* Profesora de Estudios de las Mujeres y de Humanidades en la Universidad de Syracuse. Su trabajo se enfoca en la teoría feminista transnacional, estudios culturales, educación anti-racista.

** «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses» (1986), tomado de *Feminist Review*, 1988; 30: 61-88, autumn, fue traducido del inglés por Esther Pérez.

¹ Términos como «Tercer Mundo» y «Primer Mundo» resultan sumamente problemáticos, tanto porque sugieren similitudes demasiado simplistas entre los países ubicados en el «Tercer Mundo» o el «Primer Mundo» como porque refuerzan implícitamente las jerarquías económicas,

constructo explicativo, la colonización implica casi invariablemente una relación de dominación estructural, y una supresión —a menudo violenta— de la heterogeneidad del(de los) sujeto(s) en cuestión.

Lo que quiero analizar aquí es, específicamente, la producción de «la Mujer del Tercer Mundo» como sujeto singular monolítico en algunos textos feministas (occidentales) recientes. La definición de colonización que invoco es predominantemente *discursiva*, se centra en cierto modo de apropiación y codificación de «los estudios» y «el conocimiento» acerca de las mujeres del Tercer Mundo mediante categorías de análisis empleadas en escritos específicos sobre el tema, que toman como referente intereses feministas formulados en Estados Unidos y Europa Occidental.

Mi estudio parte de mi participación en los debates contemporáneos de la teoría feminista y de la urgente necesidad política (especialmente en la era de Reagan) de forjar coaliciones estratégicas que trasciendan las fronteras clasistas, raciales y nacionales. Obviamente, el discurso y la práctica política feministas de Occidente no son ni singulares ni homogéneos en lo que toca a sus objetivos, intereses o análisis. No obstante, resulta posible encontrar una coherencia en los *efectos* resultantes de la aceptación implícita de «Occidente» (con todas sus complejidades y contradicciones) como el referente fundamental de la teoría y la praxis. Mi alusión al «feminismo occidental» no pretende de ningún modo dar a entender que se trata de un monolito. Por el contrario, intento llamar la atención sobre los efectos similares de diversas estrategias textuales empleadas por autores específicos que codifican a los Otros como no occidentales, y, por tanto, a sí mismos como (implícitamente) occidentales. Es en este sentido que empleo el término «feminista occidental». Los principios analíticos que se examinan distorsionan las prácticas políticas feministas occidentales y limitan la posibilidad de que se formen coaliciones entre las feministas occidentales (por lo general blancas) y las feministas de color y de la clase trabajadora en el resto del mundo. Esas limitaciones resultan evidentes en la construcción de la prioridad (implícitamente consensual) de los temas alrededor de los cuales aparentemente se espera que se organicen *todas* las mujeres. La

culturales e ideológicas existentes a las que aluden. Empleo el término «Tercer Mundo», con plena conciencia de sus problemas, solo porque es el que tenemos disponible por el momento. El uso de las comillas tiene la intención de apuntar a un permanente cuestionamiento de esa designación. Incluso cuando no las uso empleo el término de una manera crítica.

necesaria e integral conexión entre los estudios feministas de un lado, y la práctica y la organización políticas feministas del otro, determina la significación y el estatus de los escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo porque los estudios feministas, como la mayoría de los estudios, no consisten en la mera producción de conocimiento acerca de cierto tema. Son una *práctica* directamente política y discursiva, dado que tienen un propósito y una ideología. La mejor manera de entenderlos consiste en considerarlos un modo de intervención en discursos hegemónicos específicos (por ejemplo, la antropología, la sociología, la crítica literaria tradicionales); son una praxis política que se opone y se enfrenta al imperativo totalizador de los corpus de conocimiento «legítimos» y «científicos» que imperan desde tiempos remotos. De ahí que las prácticas académicas feministas (sean de lectura, de escritura, críticas o textuales) se inscriban en relaciones de poder, relaciones a las que se oponen, enfrentan o incluso, quizás, apoyan implícitamente. No existen, por supuesto, los estudios apolíticos.

La relación entre «la Mujer» —un Otro cultural e ideológico compuesto, construido mediante diversos discursos representacionales (científico, literario, jurídico, lingüístico, cinematográfico)— y «las mujeres» —sujetos reales y materiales de sus historias colectivas— es una de las cuestiones centrales que la práctica de los estudios feministas intenta abordar. Esa relación entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de la Mujer producida por los discursos hegemónicos no es de identidad directa, ni de correspondencia o simple implicación.² Es una relación arbitraria establecida por culturas específicas. Los escritos que aquí analizo colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres tercermundistas, con lo cual producen/representan una agregación: una Mujer del Tercer Mundo singular, imagen que parece arbitrariamente construida, pero que carga con la autoridad del discurso humanista de Occidente.³ Mi hipótesis es que los supuestos de privilegio y

² Le debo a Teresa de Lauretis esta formulación del proyecto de la teoría feminista. Ver especialmente su introducción a De Lauretis (1984); ver también Sylvia Wynter (manuscrito inédito).

³ Esta formulación es similar a la definición de Homi Bhabha del discurso colonial como creador de un espacio para los pueblos sometidos mediante la producción de conocimientos y el ejercicio del poder. La cita dice textualmente: «[el discurso colonial es] un dispositivo de poder... un dispositivo que gira en torno al reconocimiento de diferencias raciales/culturales/

universalidad etnocéntrica, de un lado, y la falta de autoconciencia acerca del efecto causado por los estudios occidentales sobre el Tercer Mundo en el contexto de un sistema mundial dominado por Occidente, del otro, caracterizan a una buena parte de los estudios feministas occidentales sobre las mujeres tercermundistas.

Un análisis de «la diferencia sexual» a partir de un concepto de patriarcado o dominación masculina monolítico, singular, igual para las distintas culturas, lleva a la construcción de un concepto igualmente reduccionista y homogéneo de lo que llamo «la diferencia tercermundista», ese algo estable y ahistórico que parece oprimir a la mayoría de las mujeres de esos países, si no a todas. Y es en la producción de esa «diferencia tercermundista», que los feminismos occidentales se apropian de las complejidades y los conflictos fundamentales que caracterizan las vidas de las mujeres de diferentes clases, religiones, culturas, razas y castas de esos países y los «colonizan». Es en ese proceso de homogeneización y sistematización de la opresión de las mujeres del Tercer Mundo que se ejerce el poder en buena parte del discurso feminista occidental reciente y es preciso definir y nombrar ese poder.

En el contexto de la posición hegemónica actual de Occidente y lo que Anouar Abdel Malek denomina una lucha por «el control de la orientación, la regulación y las decisiones del proceso de desarrollo mundial, sobre la base del monopolio que ejerce el sector avanzado sobre el conocimiento científico y la creatividad ideal» (1981: 145), los estudios feministas occidentales sobre el Tercer Mundo deben verse y examinarse, precisamente, en términos de su inscripción en esas relaciones de poder y esa lucha. No existe un marco patriarcal universal al que esos estudios traten de oponerse y enfrentar, a menos que se crea en una conspiración masculina internacional o en una jerarquía de poder monolítica y ahistórica. Existe, sí, una correlación de poder mundial específica en el marco de la cual es necesario ubicar todo análisis de la cultura, la ideología o las condiciones socio-económicas. Abdel-Malek

históricas. Su principal función estratégica es la creación de un espacio para los “pueblos sometidos” mediante la producción de conocimientos en cuyos términos se ejerce la vigilancia y se provoca una forma compleja de placer/displacer. El discurso colonial obtiene autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos por el colonizador y el colonizado, quienes son evaluados estereotipadamente, pero de manera antitética. (Bhabha, 1983: 23).

vuelve a resultarnos útil cuando recuerda que la política es inherente a los discursos sobre la «cultura»:

El imperialismo contemporáneo es, en un sentido muy real, un imperialismo hegemónico, que ejerce a un grado máximo una violencia racionalizada que alcanza niveles más altos que nunca antes, mediante la fuerza, pero también mediante el intento de controlar las mentes y los corazones. Su contenido se define por la acción combinada del complejo militar-industrial y los centros culturales hegemónicos de Occidente, todos ellos sustentados en los avanzados niveles de desarrollo que ha alcanzado el capital monopolista y financiero y en los beneficios que les brindan la revolución científica y tecnológica y la propia segunda revolución industrial (1981: 145-146).

Los estudios feministas occidentales no pueden evadir el reto de situarse y examinar su papel en ese marco económico y político global. No hacerlo equivaldría a ignorar las complejas interconexiones que existen entre las economías del Primer y el Tercer Mundos y los profundos efectos que ello tiene en las vidas de las mujeres de esos países. No discuto el valor descriptivo e informativo de la mayoría de los escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo, tampoco discuto la existencia de excelentes trabajos que no caen en las trampas analíticas que me preocupan, de hecho, más adelante analizaré un ejemplo de esos trabajos. En el contexto de un silencio abrumador sobre las experiencias de las mujeres de esos países y la necesidad de forjar vínculos internacionales entre las luchas políticas de las mujeres, esos trabajos resultan obras pioneras y son absolutamente esenciales. No obstante, quiero llamar la atención hacia el *potencial explicativo* de estrategias analíticas específicas empleadas en esos escritos y sobre su *efecto político* en el contexto de la hegemonía de los estudios occidentales. Mientras los escritos feministas en Estados Unidos continúan siendo marginados (excepto desde el punto de vista de las mujeres de color que se dirigen a las mujeres blancas privilegiadas), los escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo deben considerarse en el contexto de la hegemonía global de los estudios occidentales, esto es, de la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas. Marginales o no, esos escritos tienen efectos e implicaciones políticos que trascienden a su público inmediato, sea feminista o académico. Un

efecto significativo de las «representaciones» dominantes del feminismo occidental es su identificación con el imperialismo, a ojos de algunas mujeres del Tercer Mundo.⁴ De ahí la urgente necesidad de examinar las implicaciones *políticas* y las estrategias y principios *analíticos*.

Mi crítica se dirige a tres principios analíticos básicos que están presentes en el discurso feminista (occidental) sobre las mujeres del Tercer Mundo. Me limito en lo fundamental a la serie *Women in the Third World* (Mujeres del Tercer Mundo), de Zed Press, al análisis de los cuales se circunscriben mis comentarios sobre el discurso feminista occidental.⁵ Se trata de un modo de limitar y centrar mi crítica. No obstante, aunque examino la obra de feministas que se identifican como «occidentales» desde los puntos de vista cultural y geográfico, lo que afirmo sobre estas estrategias analíticas o principios implícitos se aplica a cualquiera que emplee esos métodos, sean mujeres tercermundistas en Occidente o mujeres tercermundistas en el Tercer Mundo que escriben sobre estos temas y publican en Occidente. (No pretendo plantear una hipótesis culturalista sobre el etnocentrismo, sino develar cómo se produce el universalismo etnocéntrico en ciertos análisis —y en el contexto de la conexión hegemónica entre el Primer y el Tercer Mundos, no resulta muy difícil descubrir de dónde parte el etnocentrismo—). En realidad,

⁴ Numerosos documentos e informes de la Conferencia Internacional de las Naciones Unidas sobre las Mujeres, Ciudad México, 1975, y Copenhague, 1980, así como de la Conferencia sobre la Mujer y el Desarrollo celebrada en Wellesley en 1976 lo confirman. En «A Critical Look at the Wellesley Conference» (1978: 101-107), Nawai el Saadawi, Fatima Mernissi y Mallica Vajarathon caracterizan esa conferencia como «planificada y organizada por los Estados Unidos», y a sus participantes tercermundistas como forzadas a un papel de oyentes pasivas. Su análisis se centra especialmente en la falta de autoconciencia de la implicación de las mujeres occidentales en los efectos del imperialismo y el racismo, al asumir la existencia de una «hermandad internacional de las mujeres». En un artículo reciente de Pratibha Parmar y Valerie Amos titulado «Challenging Imperial Feminism» (Poniendo en jaque el feminismo imperial) (1984: 3-19), Parmar y Amos califican de «imperial» al feminismo euroestadounidense que intenta instituirse como el único feminismo legítimo.

⁵ La serie *Women in the Third World*, de Zed Press, es singular en su concepción. Decidí concentrarme en ella porque es la única serie contemporánea que encontré en la que se asume que «las mujeres del Tercer Mundo» constituyen un tema de estudio y análisis legítimo e independiente. Varios textos de la serie son excelentes, en especial los que tratan directamente sobre las luchas de resistencia de las mujeres. Sin embargo, algunos de los textos de sociólogas, antropólogas y periodistas feministas son sintomáticos del tipo de trabajos feministas sobre las mujeres del Tercer Mundo que me preocupan. De ahí que un análisis de unos pocos de esos últimos textos aparecidos en la serie pueda servir de punto de entrada representativo al discurso que intento ubicar y definir.

mi hipótesis vale para cualquier discurso que establezca a sus propios sujetos autorales como su referente implícito, esto es, la vara con la cual codificar y representar a Otros, culturalmente hablando. Es así que se ejerce el poder en el discurso.

El primer principio que analizo está relacionado con la ubicación o situación estratégica de la categoría «mujeres» en relación con su contexto de análisis. El supuesto de que las mujeres son un grupo ya constituido, coherente, con intereses y deseos idénticos, independientemente y más allá de sus ubicaciones o contradicciones clasistas, étnicas o raciales, implica un concepto de diferencia genérica o sexual, o incluso de patriarcado (entendido como dominación masculina, en la que los hombres son así mismo un grupo coherente) que puede aplicarse universalmente y en todas las culturas. El contexto de análisis puede ir desde las estructuras de parentesco y la organización del trabajo hasta las representaciones mediáticas. El segundo principio consiste en el empleo acrítico de metodologías específicas en busca de «pruebas» de universalidad y validez en distintas culturas. El tercero es un principio más específicamente político que subyace las metodologías y las estrategias analíticas, a saber, el modelo de poder y de lucha que estas implican y sugieren.

Como resultado de los dos modos —o mejor, marcos— de análisis descritos, se asume un concepto homogéneo de la opresión de las mujeres como grupo, lo que, a su vez, produce la imagen de una «mujer promedio del Tercer Mundo». Esa mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente trunca sobre la base de su género femenino (entiéndase, sexualmente limitada) y su pertenencia al Tercer Mundo (entiéndase, ignorante, pobre, con una educación deficiente, tradicionalista, doméstica, orientada hacia la familia, victimizada, etcétera). Ello contrasta con la autorrepresentación (implícita) de las mujeres occidentales como educadas, modernas, con control sobre sus cuerpos y sus sexualidades y capaces de tomar sus propias decisiones.

La distinción entre la representación feminista occidental de las mujeres del Tercer Mundo y la autopresentación de las feministas occidentales es del mismo orden que la que hacen algunos marxistas entre la función «reproductiva» del ama de casa y la realmente «productiva» del trabajo asalariado, o que la caracterización del Tercer Mundo que hacen los desarrollistas, al sostener que este se dedica a la producción menor de «materias primas» en contraste con la actividad productiva «real» del Primer Mundo. Esas distinciones se hacen sobre la base de privilegiar a

un grupo específico al que se considera la norma o el referente. Los hombres asalariados, los productores del Primer Mundo y, planteo aquí, las feministas occidentales que en ocasiones describen a las mujeres del Tercer Mundo como «nosotras desvestidas» (término empleado por Michelle Rosaldo, 1980: 392), se construyen todos a sí mismos como el referente en ese análisis binario.

«Las mujeres» como categoría de análisis o todas somos hermanas en la lucha

Al hablar de las mujeres como una categoría de análisis me refiero al supuesto crítico de que todas las que compartimos el mismo género, sean cuales fueran nuestra clase y nuestra cultura, de alguna forma estamos socialmente constituidas como un grupo homogéneo que se identifica con antelación al proceso de análisis. Este es un supuesto que caracteriza a buena parte del discurso feminista.

La homogeneidad de las mujeres como grupo no se produce sobre la base de características biológicas esenciales, sino de universales secundarios de carácter sociológico y antropológico. Así, por ejemplo, en cualquier análisis feminista se caracteriza a las mujeres como un grupo singular sobre la base de su opresión común. Lo que une a las mujeres es una noción sociológica de la «igualdad» de su opresión. Es en ese punto que se produce una elisión entre «las mujeres» como grupo en el discurso construido y «las mujeres» como sujetos materiales de su historia. Por tanto, la homogeneidad discursivamente consensual de «las mujeres» como grupo se toma por la realidad material históricamente específica de los grupos de mujeres. El resultado es que se asume que las mujeres son un grupo constituido desde siempre, que los discursos feministas de orden científico, económico, legal y sociológico han caracterizado como «carente de poder», «explotado», «sexualmente acosado», etcétera. (Adviértase el parecido con el discurso sexista que califica a las mujeres de débiles, emocionales, incapaces para las matemáticas). El meollo del asunto no está en develar las especificidades materiales e ideológicas que constituyen a un grupo específico de mujeres como carente de poder en un contexto específico. Por el contrario, se trata de hallar una variedad de casos de grupos de mujeres carentes de poder

para probar el aserto general de que las mujeres como grupo carecen de poder.

En esta sección analizo cinco maneras específicas en que el discurso feminista occidental emplea la categoría de análisis «las mujeres» para hablar de las mujeres del Tercer Mundo.⁶ Cada uno de esos ejemplos ilustra la construcción de las Mujeres del Tercer Mundo como un grupo homogéneo carente de poder, a menudo ubicado como *víctima* implícita de sistemas socio-económicos específicos. Decidí analizar a una variedad de autoras, desde Fran Hosken —quien escribe básicamente sobre la mutilación genital femenina—, hasta las autoras de la escuela de Women in International Development (Mujeres en el desarrollo internacional [WID]), quienes escriben acerca de los efectos de las políticas de desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo, para públicos tanto occidentales como tercermundistas.

La similitud de los supuestos acerca de las mujeres del Tercer Mundo en todos esos textos constituye la base de mi análisis. Ello no equivale a plantear que todos los textos son iguales, o tienen los mismos puntos fuertes y débiles. Las autoras que analizo escriben con grados diferentes de cuidado y complejidad. No obstante, el *efecto* de la representación de las mujeres del Tercer Mundo en todos los textos es coherente, debido al empleo de las mujeres como categoría de análisis homogénea; es en ese efecto que centro mi atención.

En esos textos se define a las mujeres como víctimas de la violencia masculina (Fran Hosken); víctimas del proceso colonial (M. Cutrufelli); víctimas del sistema familiar árabe (Juliette Mincses); víctimas del proceso de desarrollo económico (B. Lindsay y la escuela de WID [de orientación liberal]) y finalmente, víctimas del código islámico (P. Jeffery). Este modo de definir a las mujeres en primer término por su *estatus objetual* (la manera en que son o no afectadas por ciertas instituciones y sistemas) es lo que caracteriza a esta forma específica de emplear las mujeres como categoría de análisis. En el contexto de los escritos/estudios de las mujeres occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo, resulta necesario nombrar y poner en jaque esa objetivación (por más bien in-

⁶ Las observaciones que planteo en esta sección del artículo están influidas por los excelentes análisis de Felicity Eldhom, Olivia Harris y Kate Young (1977: 101-103). Eldhom, Harris y Young examinan el empleo de los conceptos «reproducción» y «división sexual del trabajo» en las obras antropológicas sobre las mujeres, y plantean la inevitable tendencia a los universales que resulta inherente al uso de esas categorías para determinar la «situación de las mujeres».

tencionada que sea su motivación). Como plantean con elocuencia Valerie Amos y Pratibha Parmar en el artículo citado:

Las teorías feministas que examinan nuestras prácticas culturales como «residuos feudales», o que nos califican de «tradicionales», también nos describen como mujeres políticamente inmaduras que necesitan conocer e instruirse en el espíritu del feminismo occidental. Esas teorías deben ser constantemente puestas en jaque [...] (1984: 7).

Las mujeres como víctimas de la violencia masculina

Al escribir sobre la relación entre los derechos humanos y la mutilación genital femenina en África y el Medio Oriente, Fran Hosken (1931: 3-24)⁷ basa todo su análisis/condena de la mutilación genital en una premisa privilegiada: el objetivo de la mutilación genital es «mutilar el placer sexual y la satisfacción de las mujeres». Ello, a su vez, la lleva a afirmar que la sexualidad de las mujeres es controlada al igual que su potencial reproductivo. Según Hosken, la «política sexual masculina» en África y en el resto del mundo «tiene el mismo objetivo político: garantizar la dependencia y la sumisión de las mujeres por cualquier medio que sea necesario». La violencia física contra las mujeres (la violación, el ataque sexual, la amputación, la infibulación, etcétera) se lleva a

⁷ Otro ejemplo de este tipo de análisis aparece en *Gyn/Ecology*, de Mary Daly. El supuesto de Daly en ese texto de que las mujeres como grupo son sexualmente victimizadas la lleva a su muy problemática comparación entre las actitudes hacia las brujas y las curanderas en Occidente, el vendaje de los pies en China y la mutilación genital femenina en África. Según Daly, las mujeres de Europa, China y África constituyen un grupo homogéneo en tanto víctimas del poder masculino. Esa caracterización (la de víctimas sexuales) no solo borra las realidades históricas y materiales, y las contradicciones específicas, que producen y perpetúan prácticas como la cacería de brujas y la mutilación sexual, sino que vela también las diferencias, complejidades y heterogeneidades de las vidas de, por ejemplo, las mujeres de diferentes clases, religiones y naciones de África. Como señalara Audre Lorde, las mujeres africanas tienen una larga tradición de curanderas y diosas que quizás las une de manera más adecuada que su estatus de víctimas. Sin embargo, tanto Daly como Lorde caen en la trampa de plantear supuestos universalistas sobre «las mujeres africanas» (tanto negativos como positivos). Lo que importa es el *rango* de las diferencias de poder, las cosas en común y las resistencias, siempre complejo e histórico, de las mujeres de África, que construye a las mujeres africanas como «sujetos» de su propia política (Daly, 1978: 107- 312; Lorde, en Moraga y Anzaldúa, 1983: 94-97).

cabo, por tanto, «con un asombroso consenso por parte de los hombres en todo el mundo». Aquí se define consistentemente a las mujeres como *víctimas* del control masculino, como «sexualmente oprimidas».

Si bien es cierto que el potencial de violencia masculina contra las mujeres circunscribe y elucida hasta cierto punto su posición social, definir a las mujeres como víctimas arquetípicas las congela en la situación de «objetos que se defienden», a los hombres en la de «sujetos perpetradores de la violencia» y a la sociedad (cualquiera que fuere) en la de grupos de personas carentes de poder (entiéndase, las mujeres) y poderosas (entiéndase, los hombres). La violencia masculina debe teorizarse e interpretarse *en el seno* de sociedades específicas, tanto para comprenderla mejor como para organizarse con efectividad para cambiar la situación.⁸ La hermandad entre las mujeres no puede darse como un supuesto sobre la base del género, sino que debe forjarse en la práctica y el análisis concretos, históricos y políticos.

La dependencia universal de las mujeres

En las conclusiones de *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class*, Beverley Lindsay afirma: «las relaciones de dependencia por concepto de raza, sexo y clase se concretan en las instituciones sociales, educativas y económicas. Esos son los vínculos existentes entre las Mujeres del Tercer Mundo» (1983: 298, 306). Aquí, como en otros lugares, Lindsay afirma implícitamente que las mujeres del Tercer Mundo constituyen un grupo identificable puramente sobre la base de sus dependencias compartidas. Si las dependencias compartidas fueran todo lo que se necesitara para unir las como grupo, las mujeres del Tercer Mundo serían siempre vistas como un grupo apolítico sin estatus de sujeto. Por el contrario, es el contexto común de lucha política contra las jerarquías clasistas, raciales, de género e imperialistas lo que pudiera constituir a las mujeres del Tercer Mundo como grupo estratégico en esta coyuntura histórica.

Lindsay afirma también que entre las mujeres vietnamitas y las afroestadounidenses existen diferencias lingüísticas y culturales, pero que

⁸ Ver Eldhom, Harris and Young (1977), para un buen análisis sobre la necesidad de teorizar la violencia masculina en marcos societales específicos en vez de asumirla como un hecho universal.

«ambos grupos son víctimas de la raza, el sexo y la clase». De nuevo, las mujeres afroestadounidenses y vietnamitas son caracterizadas por su estatus de víctimas. Examinense, de manera similar, declaraciones como: «Comenzaré mi análisis afirmando que todas las mujeres africanas son política y económicamente dependientes» (Cutrufelli, 1983: 13). O: «No obstante, sea abierta o embozada, la prostitución es la fuente de trabajo fundamental, cuando no la única, de las mujeres africanas» (Cutrufelli, 1983: 33). *Todas* las mujeres africanas son dependientes. La prostitución es la única opción laboral de las mujeres africanas como *grupo*. Ambas afirmaciones resultan ilustrativas de las generalizaciones que salpican generosamente una reciente publicación de Zed Press: *Women of Africa: Roots of Oppression* (Mujeres de África: las raíces de su opresión), de María Rosa Cutrufelli, autora a quien se describe en la cubierta como una escritora y socióloga marxista y feminista italiana. Me pregunto si en 1984 alguien sería capaz de escribir un libro titulado «Mujeres de Europa: las raíces de su opresión». ¿Por qué resulta tan fácil formular analíticamente a los Otros como grupos homogéneos haciendo caso omiso de las especificidades históricas? Aclaro de nuevo que no tengo objeciones al empleo de los agrupamientos universales para propósitos descriptivos. Las mujeres del continente africano *pueden* ser caracterizadas descriptivamente como «las mujeres de África». Es cuando las mujeres de África se convierte en un grupo sociológico homogéneo caracterizado por dependencias o carencias de poder (o incluso fortalezas) comunes que surge el problema.

Las diferencias descriptivas de género se transforman en la división entre hombres y mujeres. Las mujeres se constituyen como un grupo gracias a las relaciones de dependencia con respecto a los hombres, a quienes implícitamente se considera responsables de esas relaciones. Cuando las mujeres de África como un grupo (¿por oposición a «los hombres de África» como un grupo?) son vistas como grupo, precisamente porque son dependientes y oprimidas, el análisis de las diferencias históricas específicas se torna imposible porque la realidad está siempre estructurada, en apariencia, por divisiones: dos grupos absolutos y mutuamente exclusivos, el de las víctimas y el de los opresores. En este caso, no obstante, se sustituye lo biológico por lo sociológico para llegar al mismo resultado: la unidad de las mujeres. Por tanto, lo que cuestiono no es el potencial descriptivo de la diferencia de género, sino el posicionamiento privilegiado y el potencial explicativo de la diferencia de género como *origen* de la opresión.

Al emplear las mujeres de África (en tanto grupo ya constituido de oprimidos) como categoría de análisis, Cutrufelli le niega toda especificidad histórica a la situación de las mujeres como subordinadas, poseedoras de poder, marginales, centrales, o cualquier otra cosa, en redes sociales y de poder específicas. Se toma a las mujeres como un grupo unificado carente de poder previo al análisis en cuestión. De ahí que se trate entonces meramente de especificar el contexto *ex post facto*. Se coloca ahora a las mujeres en el contexto de la familia o del trabajo o de las redes religiosas, casi como si esos sistemas existieran más allá de las relaciones de las mujeres con otras mujeres, y de las mujeres con los hombres. El problema de esta estrategia analítica es que da por sentado que los hombres y las mujeres ya están constituidos como sujetos sexuales-políticos *antes* de su ingreso al terreno de las relaciones sociales. Solo si suscribimos ese supuesto resulta posible emprender el análisis de los efectos de las estructuras de parentesco, el colonialismo, la organización del trabajo, sobre las mujeres, que ya están definidas como un grupo, en apariencia debido a las dependencias que comparten, pero en última instancia a causa de su género.

Pero las mujeres *se producen mediante esas propias relaciones* y participan en su formación. Como plantea Michelle Rosaldo, «el lugar de la mujer en la vida social humana no es en un sentido directo producto de las cosas que hace (y aún menos una función de lo que es biológicamente), sino el sentido que adquieren sus actividades mediante interacciones sociales concretas» (1980: 400). El hecho de que las mujeres cuiden de sus hijos en una diversidad de sociedades no es tan significativo como el *valor* que se le atribuye a esa función en las distintas sociedades. La distinción entre el acto de cuidar de los hijos y el estatus que se le atribuye es de gran importancia, y es lo que se debe plantear y analizar contextualmente.

Las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial

En la teoría de Lévi-Strauss sobre las estructuras de parentesco como un sistema de intercambio de mujeres, lo que resulta significativo es que el intercambio mismo no es constitutivo de la subordinación de la mujer; las mujeres no son subordinadas debido al hecho de que exista el

intercambio, sino a los *modos* de intercambio instituidos y a los valores que se le atribuyen a dichos modos. No obstante, al analizar el ritual matrimonial de los bembas, un pueblo matrilocal y matrilineal de Zambia, Cutrufelli, en *Women of Africa...* se centra en el hecho del intercambio marital antes y después de la colonización occidental, en vez de hacerlo en el *valor* que se le atribuye en ese contexto específico. Ello la lleva a definir a las mujeres bembas como un grupo coherente afectado de manera particular por la colonización. Aquí, de nuevo, las mujeres bembas se constituyen como víctimas de los efectos de la colonización occidental. Cutrufelli describe el ritual matrimonial de los bembas como un evento de múltiples etapas «mediante el cual un joven se incorpora al grupo familiar de su esposa, pasa a residir con él y le brinda sus servicios a cambio de la alimentación y el amparo que este le brinda» (1983: 43). Este ritual se extiende a lo largo de muchos años y la relación sexual varía según el grado de madurez física de la joven. Es solo después de que la joven rebasa una ceremonia de iniciación en la pubertad que se aprueba la realización del coito y que el hombre adquiere derechos legales sobre la mujer. Esa ceremonia de iniciación es el acto más importante de consagración de la capacidad reproductiva de la mujer, de modo que el rapto de una joven no iniciada no tiene ninguna importancia, mientras que se impone un castigo sustancial por seducir a una joven ya iniciada.

Cutrufelli afirma que *el efecto de la colonización europea ha hecho cambiar todo ese sistema matrimonial*. Ahora el joven tiene derecho a llevarse a su esposa del seno de los suyos a cambio de dinero. Ello implicaría que las mujeres bembas han perdido la protección que les brindaban las leyes tribales. Sin embargo, aunque es posible apreciar que la *estructura* del contrato matrimonial tradicional (comparada con el contrato matrimonial poscolonial) les brindaba a las mujeres cierta dosis de control sobre sus relaciones maritales, solo un análisis de la significación política de la práctica real que privilegia a la joven iniciada sobre la no iniciada y que indique un cambio en las relaciones de poder de las mujeres como resultado de esa ceremonia podría revelar con precisión si las mujeres bembas estuvieron protegidas por las leyes tribales *en algún momento*. No obstante, no es posible hablar de las mujeres bembas como un grupo homogéneo en el seno de la estructura matrimonial tradicional.

Las mujeres bembas *antes* de la iniciación se constituyen en el marco de un conjunto de relaciones sociales diferentes a las mujeres bembas

después de la iniciación. Tratarlas como un grupo unificado que se caracteriza por el hecho de su «intercambio» entre parientes masculinos es negar las especificidades socio-históricas y culturales de su existencia y el valor diferencial atribuido a su intercambio antes y después de su iniciación. Es tratar la ceremonia de iniciación como un ritual carente de implicaciones o efectos políticos. Es también asumir que se expone la situación de las mujeres mediante la simple descripción de la estructura del contrato matrimonial. Las mujeres como grupo se ubican en una estructura dada, pero no se hace ningún intento por examinar los efectos de la práctica matrimonial en la constitución de las mujeres en el seno de una red de relaciones de poder obviamente cambiante. De ahí que las mujeres se asuman como sujetos sexual-políticos previos a su ingreso a las estructuras de parentesco.

Las mujeres y los sistemas familiares

En otro contexto, Elizabeth Cowie (1978: 49-63) señala las implicaciones de este tipo de análisis cuando subraya la naturaleza específicamente política de las estructuras de parentesco, que deben analizarse como prácticas ideológicas, y que designan a los hombres y las mujeres como padre, esposo, esposa, madre, hermana, etcétera. Por tanto, apunta Cowie, las mujeres, en tanto mujeres, no se insertan en el seno de la familia. Por el contrario, es *en* la familia, como un efecto de las estructuras de parentesco, que se construyen las mujeres como mujeres, definidas por el grupo y en su seno. De ahí, por ejemplo, que cuando Juliette Mince (1980: 23) cita a la familia patriarcal como la base de «una visión casi idéntica de las mujeres» de las sociedades *árabes* y *musulmanas*, caiga precisamente en esa trampa. No solo resulta problemático hablar de una visión de las mujeres compartida por las sociedades árabes y musulmanas sin hacer referencia a las estructuras de poder históricas, materiales e ideológicas específicas que construyen esas imágenes, sino que hablar de *la* familia patriarcal o *la* estructura de parentesco tribal como el *origen* del estatus socio-económico de las mujeres es, nuevamente, asumir que las mujeres son sujetos sexual-políticos previos a su entrada a la familia. Por tanto, mientras por un lado las mujeres adquieren valor o estatus *en el seno* de la familia, el supuesto de que existe un sistema único de parentesco patriarcal (común a todas las sociedades

árabes y musulmanas) es, aparentemente, lo que estructura a las mujeres como grupo oprimido en esas sociedades!

Ese sistema de parentesco singular y coherente al parecer influye sobre otra entidad separada y ya dada: las mujeres. Por tanto, todas las mujeres, con independencia de su clase y sus diferencias culturales, se ven afectadas por ese sistema. No solo se considera que *todas* las mujeres árabes y musulmanas constituyen un grupo oprimido homogéneo, sino que no hay ningún análisis de las prácticas específicas en el seno de la familia que constituyen a las mujeres como madres, esposas, hermanas. Pareciera que los árabes y los musulmanes no experimentan cambio alguno. Arrastran consigo su familia patriarcal desde los tiempos del profeta Mahoma. Existen, por decirlo de algún modo, «fuera de la historia».

Las mujeres y las ideologías religiosas

Un ejemplo más del empleo de las mujeres como categoría analítica se encuentra en los análisis transculturales que suscriben cierto reduccionismo económico al describir la relación entre la economía y factores como la política y la ideología. En este caso, al reducir el nivel de la comparación a las relaciones económicas entre países «desarrollados y en vías de desarrollo», se niega toda especificidad a la cuestión de las mujeres.

En un cuidadoso estudio sobre las mujeres y el shiísmo en Irán, Mina Modares se centra precisamente en este problema al criticar los escritos feministas que tratan al Islam como una ideología separada de las relaciones y prácticas sociales y externa a ellas, en vez de considerarlo un discurso que *incluye* reglas para las relaciones económicas, sociales y de poder en el seno de la sociedad (Modares, 1981: 61-82). En su trabajo —excelente en todos los demás sentidos— sobre las mujeres pirzadas que viven bajo el régimen del purdah, Patricia Jeffery (1979) considera que la ideología islámica es una explicación parcial del estatus de las mujeres, dado que brinda una justificación para el purdah. En este caso se reduce la ideología islámica a un conjunto de ideas cuya internalización por parte de las mujeres pirzadas contribuye a la estabilidad del sistema. Sin embargo, la explicación básica del purdah se ubica en el control que ejercen los hombres pirzadas sobre los recursos económicos y en la seguridad personal que el purdah les brinda a las mujeres pirzadas. Al tomar una versión específica del Islam como *el* Islam, Jeffery le atribuye unicidad y coherencia. Modares apunta que «la teología islámica» se

impone entonces a una entidad separada y dada a la que se denomina las mujeres. Se alcanza una ulterior unificación: las Mujeres (entiéndase *todas las mujeres*) con independencia de sus diferentes posiciones en las sociedades en cuestión, se ven o no afectadas por el Islam. Esas concepciones proporcionan los ingredientes necesarios para que sea posible un estudio transcultural poco problemático de las mujeres (Modares, 1981: 63). Un número de estudios transculturales acerca de la situación de las mujeres que suscribe este tipo de reduccionismo económico lo hace mediante la condensación en las relaciones económicas de todas las especificidades ideológicas, y al colocar la universalización como la base de esa comparación.

Las mujeres y el proceso de desarrollo

Los mejores ejemplos de universalización sobre la base del reduccionismo económico se pueden encontrar en la literatura liberal de *Women in Development*. Los miembros de esa escuela examinan los efectos del desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo, en ocasiones desde perspectivas feministas. Muestran, al menos, un interés evidente en el mejoramiento de las vidas de las mujeres en los países «en vías de desarrollo» y un compromiso personal con esa causa. Pensadoras como Irene Tinken, Ester Boserup y Perdita Huston (Boserup, 1970; Tinken y Bramsen, 1972; Huston, 1979)⁹ han escrito acerca del efecto de las políticas de desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo. Las tres dan por sentado que el «desarrollo» es sinónimo del «desarrollo económico» o el «progreso económico».

Como en los casos de la familia patriarcal de Minces, el control sexual ejercido por los hombres de Hosken y la colonización occidental de Cutrufelli, el *desarrollo* se convierte aquí en el igualador intemporal. Las mujeres se ven positiva o negativamente afectadas por las políticas de desarrollo económico. La comparación transcultural entre las mujeres

⁹ Estos puntos de vista también se pueden encontrar en diversos grados en colecciones como Wellesley Editorial Committee (ed.): *Women and National Development: The Complexities of Change*, University of Chicago Press, Chicago, 1977 y *Signs*, número especial, «Development and the Sexual Division of Labor», 1981; 7: winter. Para una excelente introducción a los números de WID, ver ISIS (1984).

de diferentes países en vías de desarrollo resulta posible y poco problemática gracias a ese supuesto de que las mujeres constituyen un grupo que se ve afectado (o no afectado) por las políticas económicas. Por ejemplo, Perdita Huston afirma que el propósito de su estudio es describir el efecto del proceso de desarrollo sobre «la unidad familiar y sus miembros» en Egipto, Kenya, Sudán, Túnez, Sri Lanka y México. Señala que «los problemas» y «las necesidades» que expresan las mujeres rurales y urbanas de esos países giran todos en torno a la educación y la formación profesional, el trabajo y los salarios, el acceso a la salud y otros servicios, la participación política y los derechos legales. Huston relaciona todas esas necesidades con políticas de desarrollo que excluyen a las mujeres como grupo o categoría. Para ella la solución es sencilla: mejores políticas de desarrollo que den prioridad a la formación de las *mujeres* en el trabajo de campo, empleen a aprendices *femeninas* y a responsables de desarrollo rural *femeninas*, favorezcan la creación de cooperativas de mujeres, etcétera.

Aquí de nuevo se da por supuesto que las mujeres son un grupo o categoría coherente previo a su ingreso en el proceso de desarrollo. Huston da por sentado que todas las mujeres del Tercer Mundo tienen problemas y necesidades similares. Por tanto, deben tener intereses y objetivos similares. Sin embargo, resulta imposible afirmar que los intereses de las amas de casa egipcias urbanas, educadas y de clase media, para tomar solo un ejemplo, sean los mismos que los de sus sirvientas pobres y carentes de educación. Las políticas de desarrollo no afectan de igual modo a ambos grupos de mujeres. Las prácticas que caracterizan el estatus y los roles de las mujeres varían según su clase. Las mujeres se constituyen como mujeres mediante la compleja interacción entre la clase, la cultura, la religión y otras instituciones y marcos ideológicos. No son mujeres —un grupo coherente— solo sobre la base de un sistema o una política económicas específicos. Esas comparaciones transculturales reduccionistas terminan por colonizar los conflictos y las contradicciones que caracterizan a las mujeres de diferentes clases sociales y culturas.

De ahí que, según Perdita Huston, las mujeres de los países del Tercer Mundo sobre las que escribe tengan necesidades y problemas, pero muy pocas o ninguna tengan opciones o libertad de acción. Esta es una representación interesante de las mujeres del Tercer Mundo, que resulta significativa porque sugiere una autopresentación latente de las mujeres

occidentales que merece que se la examine. Huston afirma: «Lo que más me sorprendió y me conmovió al escuchar a las mujeres de ambientes culturales tan diversos fue la asombrosa similitud —fueran educadas o analfabetas, de medios urbanos o rurales— de sus valores básicos: la importancia que le asignan a la familia, la dignidad y el servicio a los demás» (Huston, 1979: 115). ¿Considera Huston que esos valores resultan inusuales entre las mujeres occidentales? Lo que resulta problemático, entonces, en este uso de las mujeres —entendidas como un grupo— como categoría de análisis estable, es que asume la existencia de una unidad ahistórica, universal, de las mujeres sobre la base de una noción generalizada de su subordinación. En vez de demostrar mediante el análisis la producción de las mujeres como grupos socio-económicos y políticos en el seno de contextos locales específicos, esta visión limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género, con lo que oblitera las identidades clasistas y étnicas. Lo que caracteriza a las mujeres como grupo es su género (definido desde un punto de vista no necesariamente biológico, sino sociológico) por encima de todo lo demás: ello indica un concepto monolítico de la diferencia sexual. Como las mujeres se constituyen así como grupo coherente, la diferencia sexual se convierte en sinónimo de la subordinación de la mujer, y el poder se define automáticamente en términos binarios: los que lo tienen (los hombres) y los que no lo tienen (las mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Como ya señalé, esas formulaciones simplistas son reduccionistas e ineficientes para la formulación de estrategias encaminadas a combatir las opresiones. Todo lo que hacen es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres.

¿Cómo sería un análisis que no lo hiciera? La obra de Maria Mies (1982) es un ejemplo que ilustra las fortalezas de los estudios feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo, al no caer en las trampas analizadas hasta aquí. En su estudio sobre las encajeras de Narsapur, en la India, Mies se propone analizar cuidadosamente una importante industria doméstica en la cual «las amas de casa» producen tapetes de encaje para su consumo en el mercado mundial. Mediante un análisis detallado de la estructura de la industria encajera, las relaciones de producción y reproducción, la división sexual del trabajo, las ganancias y la explotación, y de las consecuencias generales de que se defina a las mujeres como «amas de casa no trabajadoras» y a su trabajo como «actividad durante las horas de ocio», Mies demuestra los niveles de explo-

tación de esa industria y el impacto de ese sistema productivo sobre las condiciones de vida y de trabajo de las mujeres que participan en ella. Analiza también «la ideología del ama de casa», la idea de que una mujer que permanece en su hogar proporciona los elementos subjetivos y socio-culturales necesarios para la creación y la preservación de un sistema productivo que contribuye a la creciente pauperización de las mujeres y a mantenerlas totalmente atomizadas y desorganizadas como trabajadoras.

Los análisis de Mies muestran los efectos de un modo histórico y culturalmente específico de organización patriarcal, construido en los niveles familiar, local, regional, nacional e internacional sobre la base de la definición de las encajeras como amas de casa no trabajadoras. Mies no solo subraya las complejidades y los efectos de las redes de poder específicas, sino que ellas constituyen la base de su análisis sobre cómo este grupo particular de mujeres se ubica en el centro de un mercado mundial hegemónico y explotador. Este es un buen ejemplo de lo que un análisis cuidadoso, local, políticamente orientado, puede lograr. Ilustra cómo se construye la categoría mujeres en una variedad de contextos políticos que a menudo existen de manera simultánea y se solapan. No hay aquí generalizaciones fáciles acerca de las mujeres de la India ni de las mujeres del Tercer Mundo, ni tampoco una reducción de la construcción política de la explotación de las encajeras a explicaciones culturales acerca de la pasividad o la obediencia que podrían caracterizar a esas mujeres y esa situación.

Por último, este modo de análisis local, político, que genera categorías teóricas desde *adentro* de la situación y el contexto analizados, sugiere también estrategias efectivas para organizar a las encajeras contra la explotación que sufren. Esas mujeres de Narsapur no son meras víctimas del proceso productivo porque en diversas coyunturas le han ofrecido resistencia y lo han enfrentado y subvertido. He aquí un ejemplo de cómo delinea Mies las conexiones entre la ideología del ama de casa y la autoconciencia y las interrelaciones de las encajeras y las resistencias latentes que percibe en esas mujeres:

La persistencia de la ideología del ama de casa, la autopercepción de las encajeras como productoras de mercancías menores y no como trabajadoras, no solo tiene un sostén en la estructura misma de la industria, sino también en la diseminación y el reforzamiento

deliberados de normas e instituciones patriarcales reaccionarias. De ahí que la mayoría de las encajeras diera la misma opinión acerca de las reglamentaciones del *purdah* y de su reclusión en las comunidades, elementos en los cuales insistían también los exportadores del encaje. En especial las mujeres *kapus* dijeron que nunca habían salido de sus casas, que las mujeres de su comunidad no podían hacer otro trabajo que no fuera las labores domésticas y la fabricación de encaje, etc. Pero a pesar de que la mayoría de ellas aún acataba plenamente las normas patriarcales de las mujeres *goshas*, también había elementos contradictorios en su conciencia. De ahí que aunque despreciaran a las mujeres capaces de trabajar fuera de su hogar —como las intocables *maias* y *madigas* o las mujeres de otras castas inferiores— no dejaban de tener en cuenta que esas mujeres ganaban más dinero que ellas precisamente porque *no* eran amas de casa respetables, sino trabajadoras. En un debate llegaron a admitir que sería mejor si pudieran salir y hacer trabajo de culíes. Y cuando se les preguntó si estarían dispuestas a salir de sus casas y trabajar en un mismo lugar, una especie de fábrica, dijeron estarlo. Esto demuestra que la ideología del *purdah* y el ama de casa, aunque aún plenamente internalizada, tenía ya algunas grietas, porque se ha visto enfrentada a varias realidades que la contradicen (Mies, 1982: 157).

Solo si se entienden las *contradicciones* inherentes a la posición que ocupan las mujeres en diversas estructuras, es posible diseñar acciones y retos políticos efectivos. El estudio de Mies avanza mucho en esa dirección. Aunque el número de feministas occidentales que se incorpora a esta tradición es creciente (Maher, Elson, Pearson y Stevens, en Young, Walkoowitz y McCullagh, 1981; Nash y Safa, 1980), allí existe una gran cantidad de estudios que sucumbe al reduccionismo cultural antes analizado.

Universalismos metodológicos o la opresión de las mujeres es un fenómeno global

Los estudios de las feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo emplean una diversidad de metodologías para demostrar la operación transcultural universal de dominación masculina y explotación

femenina. A continuación resumiré y criticaré tres de esos métodos; comienzo por la metodología más sencilla y termino con la más compleja.

En primer lugar, se aportan pruebas sobre el universalismo mediante un método aritmético. Esa tesis dice lo siguiente: mientras mayor sea el número de mujeres que usan el velo, más universal es la segregación y el control sexual de las mujeres (Dearden, 1975: 4-5). De manera similar, un gran número de ejemplos fragmentados de una variedad de países parece dar por resultado el descubrimiento de un hecho universal. Las mujeres musulmanas de Arabia Saudita, Irán, Pakistán, la India y Egipto usan algún tipo de velo. Ello indica que el control sexual de las mujeres es una verdad universal en los países en los cuales las mujeres usan velo (Dearden, 1975: 7, 10).

Fran Hosken afirma: «La violación, la prostitución forzada, la poligamia, la mutilación genital, la pornografía, las golpizas propinadas a niñas y mujeres, el purdah (segregación de las mujeres) son todas violaciones de los derechos humanos básicos». Al echar en un mismo saco el purdah, la violencia doméstica y la prostitución forzada, Hosken subraya su función de «control sexual» como explicación primaria de su existencia, con independencia del contexto. Por tanto, se le niega a la institución del purdah toda especificidad y contradicción históricas y culturales y se eliminan de un plumazo todos sus aspectos potencialmente subversivos. En ambos ejemplos, el problema no es que se afirme que la práctica de uso del velo está muy extendida. Esa afirmación puede hacerse a partir de datos numéricos. Es una generalización descriptiva. Lo que resulta cuestionable es el salto analítico de la práctica de uso del velo a la afirmación sobre su significación general de control sobre las mujeres. Aunque puede haber una similitud física entre los velos que llevan las mujeres de Arabia Saudita e Irán, el significado específico que se le atribuye a esa práctica varía según el contexto cultural e ideológico. Es bien sabido que las mujeres de la clase media iraní adoptaron el velo durante la revolución de 1979 para expresar su solidaridad con sus hermanas de la clase obrera, mientras que en nuestros días, las leyes islámicas en vigor en Irán dictan que todas las mujeres iraníes deben usar velo. Mientras que en ambos casos se pueden argüir razones similares para el uso del velo (la oposición al sha y a la colonización cultural occidental en el primer caso, y la verdadera islamización de Irán en el segundo), los *significados* concretos atribuidos al hecho de que las mujeres iraníes lleven el velo son obviamente diferentes en los

dos contextos históricos. En el primer caso, el uso del velo es un gesto opositor y revolucionario de las mujeres de la clase media iraní; en el segundo, es una medida institucional coercitiva (Tabari, 1980: 19-32). Es solo mediante esos análisis diferenciados, específicos para cada contexto, que la teoría y la práctica feministas adquieren significación. Es sobre la base de estos que pueden generarse estrategias políticas efectivas. Asumir que la mera práctica de usar el velo en un número de países musulmanes indica la opresión universal de las mujeres mediante la segregación sexual, no solo es reduccionista desde los puntos de vista analítico y teórico, sino que carece de utilidad para el diseño y la adopción de estrategias políticas.

En segundo término, conceptos como reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar, patriarcado, etcétera, a menudo se emplean sin especificar sus contextos culturales e históricos. Las feministas los utilizan para elaborar explicaciones acerca de la subordinación de las mujeres, al asumir, aparentemente, su aplicabilidad universal. Por ejemplo, ¿cómo es posible referirse a «la» división sexual del trabajo, cuando el *contenido* de esa división cambia radicalmente de un medio a otro y de una coyuntura histórica a otra? En su nivel más abstracto, lo significativo es el hecho de la diferente asignación de tareas en correspondencia con el sexo; pero eso es muy distinto al *significado* o el *valor* asumidos por el contenido de la división sexual del trabajo en diferentes contextos. En la mayoría de los casos, la asignación de tareas sobre la base del sexo tiene un origen ideológico. Es indudable que una afirmación como la de que «las mujeres se concentran en ocupaciones orientadas a los servicios en un gran número de países del mundo» es válida desde un punto de vista descriptivo. Descriptivamente, entonces, quizás pueda afirmarse la existencia de una similar división sexual del trabajo (gracias a la cual las mujeres trabajan en empleos de servicio como la enfermería, el trabajo social, y los hombres en otro tipo de empleos) en muchos países diferentes. Pero el concepto de «división sexual del trabajo» es más que una categoría descriptiva, dado que indica el valor diferente que se asigna al «trabajo de los hombres» y al «trabajo de las mujeres».

A menudo se aduce la mera existencia de una división sexual del trabajo como prueba de la opresión de la mujer en diversas sociedades. Ello es resultado de una confusión entre el potencial descriptivo y el potencial explicativo del concepto de división sexual del trabajo. Situaciones

similares en la superficie pueden tener explicaciones históricas radicalmente diferentes y no se pueden abordar como si fueran idénticas. Por ejemplo, el aumento de los hogares encabezados por mujeres en las clases medias de Estados Unidos puede entenderse como señal de una mayor independencia femenina y un progreso del feminismo, dado que se considera que las mujeres han *decidido* ser madres solteras (hay un incremento del número de las madres lesbianas, etcétera). Sin embargo, el reciente incremento de los hogares encabezados por mujeres en América Latina, del cual se podría inferir que las mujeres tienen un mayor poder de decisión, se concentra en los estratos más pobres, en los que las opciones se ven más limitadas por razones económicas (Harris, 1983: 4-7; Dearden, 1975; Jahan, 1980). Lo mismo podría plantearse sobre el aumento de familias encabezadas por mujeres entre la población negra y chicana de Estados Unidos. La correlación positiva entre ese aumento y el nivel de pobreza entre las mujeres de color y las mujeres blancas de la clase trabajadora estadounidense incluso ya ha sido bautizada: se le llama la feminización de la pobreza. De ahí que si bien es posible plantear que en Estados Unidos y América Latina ha aumentado el número de hogares encabezados por mujeres, ese aumento no se puede entender como un indicador universal de la independencia de las mujeres, ni tampoco del empobrecimiento de las mujeres. El *significado* y la *explicación* del aumento obviamente varían en dependencia del contexto socio-histórico.

De manera similar, la existencia de una división sexual del trabajo en la mayoría de los contextos no constituye una explicación suficiente de la subordinación universal de las mujeres en el seno de la fuerza de trabajo. El hecho de que la división sexual del trabajo implique una devaluación del trabajo de las mujeres debe demostrarse mediante los análisis de los contextos locales particulares. Además, la devaluación de *las mujeres* debe demostrarse también mediante un análisis cuidadoso. Conceptos como la división sexual del trabajo solo resultan útiles si se generan mediante análisis locales y contextuales (Eldhom, Harris y Young, 1977). Si se asume que son universalmente aplicables, la homogenización resultante de las especificidades de clase, raza, religión, cultura e historia de las vidas de las mujeres del Tercer Mundo puede dar pie a una falsa sensación de que las opresiones, los intereses y las luchas de las mujeres en todo el planeta son comunes. ¡Más allá de las hermandad entre las mujeres, siguen existiendo el racismo, el colonialismo y el imperialismo!

Por último, algunos autores confunden el empleo del género como categoría general para organizar el análisis con la prueba y la sustanciación universalistas de esta categoría. En otras palabras, se confunden los estudios empíricos sobre las diferencias de género con la organización analítica del trabajo transcultural. La reseña de Beverly Brown del libro *Nature, Culture and Gender* (Brown, 1983: 79-90; Strathern y McCormack, 1980) ilustra muy bien este punto. Brown señala que naturaleza/cultura y femenino/masculino son categorías generales que organizan y ubican en su lógica categorías menores (como salvaje/doméstico y biología/tecnología). Esas categorías son universales en el sentido de que organizan el universo de un sistema de representaciones, relación totalmente independiente de la sustanciación universal de cualquier categoría particular.

La crítica de Brown gira en torno al hecho de que en vez de poner en claro la naturaleza generalizable de las categorías organizativas naturaleza/cultura, femenino/masculino, en *Nature, Culture and Gender* se sostiene que la universalidad de esa ecuación reside en el nivel de la verdad empírica, que debe investigarse mediante el trabajo de campo. Por tanto, se pierde la utilidad de la formulación naturaleza/cultura, femenino/masculino como modo universal de organización de la representación en cualquier sistema socio-histórico específico. En este caso, se asume un universalismo metodológico sobre la base de la reducción de las categorías analíticas naturaleza/cultura, femenino/masculino a la demanda de que se pruebe empíricamente su existencia en diferentes culturas. Se confunden los discursos de la representación con realidades materiales, y la distinción hecha antes entre la Mujer y las mujeres se pierde. Los estudios feministas sobre las mujeres del Tercer Mundo que difuminan esa distinción (presente en ciertas autorrepresentaciones de feministas occidentales) terminan por construir imágenes monolíticas de las Mujeres del Tercer Mundo como mujeres que solo pueden definirse como sujetos *materiales* y no mediante la relación entre su *materialidad* y sus *representaciones*.

Para resumir: he analizado tres enfoques metodológicos identificables en los estudios transculturales feministas (y otros estudios académicos transculturales) que intentan develar la universalidad de la posición de subordinación que ocupan las mujeres en la sociedad. En la próxima y última sección combinaré las secciones previas para intentar bosquejar los efectos políticos de esas estrategias analíticas en el contexto de

los estudios feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo. Mis argumentos no están dirigidos contra la generalización en sí misma, sino a favor de generalizaciones complejas, cuidadosas, históricamente específicas. Tampoco niegan la necesidad de forjar identidades y afinidades políticas estratégicas. De ahí que si bien las mujeres hindúes de diferentes religiones, castas y clases podrían forjar una unidad política de organizarse contra la brutalidad policial de que son víctimas (Kishwar y Vanita, 1984, para un análisis de este aspecto de las luchas de las mujeres en la India), cualquier *análisis* de la brutalidad policial desde ser contextual. Las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición tienen como base las generalizaciones, pero el análisis de las identidades de esos grupos no puede tener la suya en categorías universalistas y ahistóricas.

El(los) sujeto(s) del poder

Esta última sección vuelve a lo planteado al inicio acerca de la naturaleza intrínsecamente política de los estudios feministas, y busca la posibilidad de detectar una movida colonialista en los casos de una conexión hegemónica entre el Primer y el Tercer Mundos en esos estudios. Los nueve textos de la serie *Women in the Third World* de Zed Press que he analizado¹⁰ se centran en las siguientes áreas comunes al analizar el «estatus» de las mujeres en diversas sociedades: la religión, las estructuras familiares/de parentesco, el sistema legal, la división sexual del trabajo, la educación y, por último, la resistencia política. Gran número de escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo se centran en esos temas. Por supuesto, los énfasis de los textos de Zed Press varían. Por ejemplo, dos de los estudios, *Women of Palestine* (1982) e *Indian Women in Struggle* (1980) se centran explícitamente en la militancia

¹⁰ Lista de las publicaciones de Zed Press: Patricia Jeffery: *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (1979); Latin American and Caribbean Women's Collective: *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women* (1980); Gail Omvedt: *We Shall Smash this Prison: Indian Women in Struggle* (1980); Juliette Minces: *The House of Obedience: Women in Arab Society* (1980); Bobby Siu: *Women of China: Imperialism and Women's Resistance 1900-1949* (1981); Ingela Bendt and James Downing: *We Shall Return: Women of Palestine* (1982); Maria Rosa Cutrufelli: *Women of Africa: Roots of Oppression* (1983); Maria Mies: *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market* (1983); Miranda Davis (ed.): *Third World Second Sex: Women's Struggles and National Liberation* (1983).

y la participación política de las mujeres, mientras que *Women in Arab Society* (1980) versa sobre el estatus legal, religioso y familiar de las mujeres árabes. Además, los textos también varían en cuanto a la metodología y el cuidado al hacer las generalizaciones. No obstante, resulta interesante que casi todos los textos asumen a las mujeres como una categoría de análisis de la manera antes señalada. Todos los textos dan por sentado que las mujeres poseen una identidad grupal coherente previa a su ingreso a las relaciones sociales en las diferentes culturas analizadas. De ahí que Omvedt hable de las «mujeres hindúes» cuando se refiere a un grupo particular de mujeres del estado de Maharashtra, Cutrufelli de las «mujeres africanas» y Mincses de las «mujeres árabes», como si esos grupos de mujeres poseyeran una suerte de obvia coherencia cultural que las distinguiera de los hombres de esas sociedades. Se asume como evidente el estatus o la «posición» de las mujeres porque se las *ubica* como grupo ya constituido en estructuras religiosas, económicas, familiares y legales. Pero ese enfoque sobre la posición que ocupan, a saber, el de que forman un grupo coherente en *todos* los contextos, con independencia de su clase o su etnia, estructura el mundo en términos binarios, dicotómicos, en los que se ve siempre a las mujeres en oposición a los hombres, el patriarcado es siempre y necesariamente la dominación masculina y los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares —se asume implícitamente— han sido contruidos por los hombres. Por tanto, las mujeres y los hombres siempre parecen constituir poblaciones totales y las relaciones de dominación y explotación también se plantean en términos de poblaciones totales que establecen entre sí relaciones de explotación. Es solo cuando se analiza a los hombres y las mujeres como categorías o grupos diferentes que poseen categorías de experiencia, cognición e interés *ya constituidas* en tanto *grupos*, que resulta posible esa dicotomía.

¿Qué implica esto para la estructura y el funcionamiento de las relaciones de poder? El establecimiento de una comunidad de las luchas de las mujeres del Tercer Mundo, que trasciende las clases y las culturas, contra una noción general de opresión (en primer lugar contra el grupo en el poder, es decir, los hombres), necesita que se asuma lo que Michel Foucault llama el modelo de poder «jurídico-discursivo» (1980: 134-145), cuyos rasgos fundamentales son «una relación negativa» (límite y carencia); una «insistencia en la norma» (que forma un sistema binario); un «ciclo de prohibición»; la «lógica de la censura»; y una «uniformidad» del aparato en diferentes niveles.

El discurso feminista sobre el Tercer Mundo que asume una categoría o un grupo homogéneos denominados las mujeres, necesariamente opera mediante el establecimiento de divisiones originarias de poder. Las relaciones de poder se estructuran en términos de una fuente de poder y una reacción acumulativa al poder. La oposición es un fenómeno generalizado que surge como una respuesta al poder, el cual, a su vez, está en posesión de ciertos grupos de personas. El problema fundamental de esa definición del poder es que enquistas todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias: la posesión de poder *versus* la carencia de poder. Las mujeres son grupos unificados carentes de poder. Si la lucha por una sociedad justa se ve en términos de un desplazamiento de la carencia de poder a la posesión de poder por parte de las mujeres como un *grupo*, y eso es lo que está implícito en un discurso feminista que estructura la diferencia sexual en términos de la división entre los sexos, entonces la nueva sociedad sería estructuralmente idéntica a la organización existente de las relaciones de poder, ya que se constituiría como una simple *inversión* de lo que existe. Si las relaciones de dominación y explotación se definen en términos de divisiones binarias —grupos que dominan y grupos que son dominados— se desprende entonces que el acceso al poder de las mujeres como grupo es suficiente para dismantelar la organización de las relaciones existentes. Pero las mujeres como grupo *no* son esencialmente superiores o infalibles. El meollo del problema reside en ese supuesto inicial de que las mujeres son un grupo o una categoría homogéneos («los oprimidos»), un supuesto frecuente en los feminismos radical y liberal de Occidente (ver H. Eisenstein, 1983; Z. Eisenstein, 1981).

¿Qué sucede cuando ese supuesto de que «las mujeres son un grupo oprimido» se sitúa en el contexto de los estudios feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo? Es ahí donde ubico la movida colonialista.

Al centrar la mirada en la representación de las mujeres del Tercer Mundo y en lo que denominé antes la autopresentación de los feminismos occidentales en el mismo contexto, se hace evidente que solo las feministas occidentales se convierten en verdaderos «sujetos» de esa contrahistoria. Las mujeres del Tercer Mundo nunca se alzan por encima de su generalidad y su estatus de objetos. Si bien los supuestos del feminismo radical y liberal sobre las mujeres como una clase sexual pueden

elucidar (por más inadecuadamente que lo hagan) la autonomía de luchas específicas de las mujeres de Occidente, la aplicación del concepto de las mujeres como una categoría homogénea a las mujeres del Tercer Mundo se apropia de las pluralidades del posicionamiento simultáneo de los diferentes grupos de mujeres en los marcos de las clases sociales y las etnias, y las coloniza.

De manera similar, muchos de los autores de Zed Press que parten de las estrategias analíticas básicas del marxismo tradicional también crean implícitamente una «unidad» de las mujeres al sustituir «trabajo» por «actividad de las mujeres», como determinante teórica primaria de la situación de las mujeres. Aquí, de nuevo las mujeres se constituyen como un grupo coherente, no sobre la base de cualidades o necesidades «naturales», sino de la unidad sociológica de su papel en la producción doméstica y el trabajo asalariado (Haraway, 1985: 76). En otras palabras, el discurso de las feministas occidentales, al asumir que las mujeres son un grupo coherente y ya constituido al que se ubica en estructuras de parentesco, legales y otras, define a las mujeres del Tercer Mundo como sujetos *externos* a las relaciones sociales, en lugar de examinar la manera en que las mujeres se constituyen como mujeres *mediante* esas propias estructuras. Las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares son abordadas como fenómenos que se deben juzgar según los patrones occidentales.

Es aquí donde empieza a operar la universalidad etnocéntrica. Cuando se define esas estructuras como «subdesarrolladas» o «en vías de desarrollo» y se ubica en ellas a las mujeres, se produce una imagen implícita de la mujer promedio del Tercer Mundo. Esa es la transformación de la «mujer oprimida» (implícitamente occidental) en la mujer oprimida del Tercer Mundo. Si bien la categoría la mujer oprimida se genera al centrarse exclusivamente en la diferencia de género, la categoría la mujer oprimida del Tercer Mundo tiene un atributo adicional: «la diferencia tercermundista». La diferencia tercermundista incluye actitudes paternalistas hacia las mujeres del Tercer Mundo.¹¹ Como los análisis

¹¹ Parmar y Amos describen los estereotipos culturales presentes en el pensamiento feminista euroestadounidense: «Las imágenes de la pasiva mujer asiática sometida a prácticas de opresión en el seno de la familia asiática, con un énfasis en el deseo de “ayudar” a las mujeres asiáticas a liberarse de ese papel. O una mujer afrocaribeña fuerte y dominante que, a pesar de su “fortaleza”, es explotada por el “sexismo” que se considera un rasgo importante de las relaciones entre los hombres y las mujeres afrocaribeños» (1984: 9). Esas imágenes ilustran

de los diversos temas que apunté antes (parentesco, educación, religión) se realizan en el contexto del «subdesarrollo» relativo al Tercer Mundo (lo que equivale nada menos que a confundir injustificadamente el desarrollo con el camino tomado por Occidente para su desarrollo, así como a ignorar la direccionalidad de la relación de poder entre el Primer y el Tercer Mundos), las mujeres tercermundistas como grupo o categoría son automática y necesariamente definidas como religiosas (entiéndase, «no progresistas»), orientadas a la familia (entiéndase, «tradicionales»), menores de edad ante la ley (entiéndase, «todavía no están conscientes de sus derechos»), iletradas (entiéndase, «ignorantes»), domésticas (entiéndase, «atrasadas») y algunas veces revolucionarias (entiéndase, «¡su país está en guerra así que tienen que luchar!»). Así es como se produce la diferencia tercermundista. Cuando la categoría «mujeres sexualmente oprimidas» se ubica en el seno de sistemas tercermundistas específicos que se definen según una escala normada por supuestos eurocéntricos, no solo se define a las mujeres del Tercer Mundo de una manera particular previamente a su ingreso a las relaciones sociales, sino que al no establecerse conexiones con los movimientos del poder entre el Primer y el Tercer Mundos, se refuerza el supuesto de que los habitantes del Tercer Mundo no han evolucionado tanto como los de Occidente. Ese análisis feminista, al homogenizar y sistematizar las experiencias de los distintos grupos de mujeres de esos países, borra todas las experiencias marginales y de resistencia. Resulta significativo que *ninguno* de los textos de la serie de Zed Press analizados centre su interés en la política lesbiana, ni en la política de los grupos étnicos y religiosos marginales de mujeres del Tercer Mundo. De ahí que solo se pueda definir la resistencia como acumulativamente reactiva, y no como algo inherente al funcionamiento del poder. Si el poder, como ha planteado no hace mucho Michel Foucault, solo puede entenderse en el contexto de la resistencia,¹² esa conceptualización errónea del poder resulta discutible desde los puntos de vista analítico y estratégico. Limita teóricamente el análisis y refuerza el imperialismo cultural de Occidente.

hasta qué punto el *paternalismo* constituye un elemento esencial del pensamiento feminista que incorpora esos estereotipos, un paternalismo que puede conducir a la definición de las prioridades de las mujeres de color por parte de las feministas euroestadounidenses.

¹² Este es uno de los planteamientos centrales de M. Foucault en su reconceptualización de las estrategias y el funcionamiento de las redes de poder (1980; 1978, vol. I).

Porque en el contexto de la correlación de fuerzas entre el Primer y el Tercer Mundos, los análisis feministas que asumen y sostienen la hegemonía de la idea de la superioridad de Occidente producen un conjunto correspondiente de imágenes universales de la mujer del Tercer Mundo: imágenes como las de *la mujer con velo*, *la madre poderosa*, *la virgen casta*, *la esposa obediente*, etcétera. Esas imágenes existen en un esplendor universal ahistórico y ponen en movimiento un discurso colonialista que ejerce un poder muy específico en la definición, la codificación y la preservación de las relaciones existentes entre el Primer y el Tercer Mundos.

Para concluir, permítaseme apuntar algunas similitudes desconcertantes entre los basamentos típicamente sancionadores de esos estudios feministas sobre las mujeres del Tercer Mundo y los del proyecto del humanismo en general, el humanismo como proyecto ideológico y político de Occidente que supone la necesaria recuperación del «Oriente» y de la Mujer como los Otros. Muchos pensadores contemporáneos como Foucault, Derrida, Kristeva, Deleuze y Said han escrito profusamente sobre su antropomorfismo y etnocentrismo subyacentes: una problemática humanista hegemónica que confirma y legitima la centralidad del Hombre (occidental) (Foucault, 1978; Derrida, 1974; Kristeva, 1980; Said, 1978; Deleuze y Guattari, 1977). Teóricas feministas como Luce Irigaray, Sarah Kofman, Helene Cixous y otras también han escrito sobre la recuperación y la ausencia de la mujer/las mujeres en el humanismo occidental (Irigaray, en Marks y Courivron, 1981: 99-110; Cixous: 1981: 245-268). Es posible afirmar, simplificando, que el centro de la obra de todos estos pensadores es el develamiento de los *intereses* políticos que subyacen la lógica binaria del discurso y la ideología humanistas, gracias a los cuales, como plantea un valioso artículo publicado no hace mucho, «el primer (y mayoritario) término (Identidad, Universalidad, Cultura, Desinterés, Verdad, Cordura, Justicia, etcétera), que es en realidad secundario y derivado (una construcción), se privilegia sobre el segundo (minoritario) y lo coloniza (diferencia, temporalidad, anarquía, error, interés, locura, desviación, etcétera), que es en realidad primario y originante» (Spanos, 1984). En otras palabras, solo en la medida en que La Mujer/Las Mujeres y el Oriente se definan como *Otros* o *periféricos*, el Hombre/el Humanismo (occidentales) pueden autorrepresentarse como el centro. No es el centro el que determina la periferia, sino la

periferia la que, al rodearlo y limitarlo, determina al centro. De la misma manera que Kristeva y Cixous deconstruyen el antropomorfismo latente del discurso occidental, he planteado en este artículo una estrategia paralela para develar el latente etnocentrismo de determinados estudios feministas sobre las mujeres del Tercer Mundo.

Como ya se vio, la comparación entre la autopresentación feminista occidental y la representación feminista occidental de las mujeres del Tercer Mundo arroja resultados significativos. Las imágenes universales de la mujer del Tercer Mundo (la mujer con velo, la virgen casta), imágenes construidas mediante la adición de la diferencia tercermundista a la diferencia sexual tienen como base (y, por tanto, obviamente hacen más visibles) supuestos sobre las mujeres occidentales como seculares, liberadas y con control sobre sus vidas. Ello no significa que las mujeres occidentales *son* seculares y liberadas, y tienen control sobre sus vidas. Me refiero a una autopresentación *discursiva*, no siempre apegada a la realidad material. Si se tratara de una realidad material, no habría necesidad de movimientos políticos en Occidente, planteamiento que resulta ridículo en estos tiempos de aventuras imperialistas de Jerry Falwell e Indiana Jones.

De modo similar, solo desde la atalaya de Occidente resulta posible definir al Tercer Mundo como subdesarrollado y económicamente dependiente. Sin el discurso sobredeterminado que crea al Tercer Mundo, no habría un Primer Mundo (singular y privilegiado). Sin la mujer del Tercer Mundo, la autopresentación de las mujeres occidentales antes mencionada resultaría problemática. Lo que planteo es que la una permite y sostiene a la otra. Ello no quiere decir que los basamentos de los estudios feministas occidentales sobre el Tercer Mundo tengan la misma autoridad que el proyecto humanista occidental. No obstante, en el contexto de la hegemonía del *establishment* académico occidental en la producción y disseminación de textos, y en el del imperativo legitimador del discurso humanista y científico, la definición de la mujer del Tercer Mundo como un monolito bien podría sumarse a la praxis económica y política más general de investigación científica y pluralismo «desinteresados» que son las manifestaciones superficiales de una colonización económica y cultural latente del mundo «no occidental». Es hora de trascender al Marx que dijo que no podían representarse ellos mismos y que, por tanto, debían ser representados.

Reconocimientos

Este ensayo no habría sido posible sin la lectura y las sugerencias editoriales inspiradoras y cuidadosas de S. P. Mohanty. Quiero dar las gracias también a Bidy Martin por nuestros numerosos debates acerca de la teoría y la política feministas. Ambas me ayudaron a pensar hasta sus últimas consecuencias algunos de los criterios que aquí planteo.

Bibliografía

- ABDEL-MALEK, ANOUR: *Social Dialectics: Nation and Revolution*, State University of New York Press, Albany, 1981.
- AMIN, SAMIR: *Imperialism and Unequal Development*, Monthly Review Press, New York, 1977.
- AMOS, VALERIE Y PRATIBHA PARMAR: «Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, 1984; 17: 3-19.
- BARAN, PAUL A.: *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York, 1962.
- BERG, ELIZABETH: «The Third Woman», *Diacritics*, 1982; Summer: 11-20.
- BHABHA, HOMI: «The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse», *Screen*, 1983; 24 (6): 23.
- BOSERUP, ESTER: *Women's Role in Economic Development*, St. Martin's Press, Allen and Unwin, New York, London, 1970.
- BROWN, BEVERLY: «Displacing the Difference: Review on *Nature, Culture and Gender*», *m/f*, 1983; 8: 79-89.
- CIXOUS, HELENE: «The Laugh of the Medusa», en Elaine Marks e Isabel De Courtivron: *New French Feminisms*, Schocken Books, New York, 1981.
- COWIE, ELIZABETH: «Woman as Sign», *m/f*, 1978; 1: 49-63.
- CUTRUFELLI, MARÍA ROSA: *Women of Africa: Roots of Oppression*, Zed Press, London, 1983.
- DALY, MARY: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978.
- DEARDON, ANN (ed.): *Arab Women*, Minority Rights Group Report no. 27 London, 1975.
- : *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

- DELEUZE, GILES Y FELIX GUATTARI: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking, New York, 1977.
- DERRIDA, JACQUES: *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974.
- EISENSTEIN, HESTER: *Contemporary Feminist Thought*, G. K. Hall, Boston, 1983.
- EISENSTEIN, ZILLA: *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981.
- ELDHOM, FELICITY, OLIVIA HARRIS Y KATE YOUNG: «Conceptualising Women», *Critique of Anthropology*, 1977; 3 «Women's Issue».
- EL SAADAWI, NAWAL, FATIMA MERNISSI Y MALICA VAJARATHON: «A Critical Look at the Wellesley Conference», *Quest*, 1978; 4 (2 Winter): 101-107.
- FOUCAULT, MICHEL: *History of Sexuality*, vol. I, Random House, New York, 1978.
- : *Power / Knowledge*, Pantheon, New York, 1980.
- GUNDER-FRANK, ANDRE: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1967.
- HARAWAY, DONNA: «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, 1985; 80 (march-april): 65-108.
- HARRIS, OLIVIA: «Latin American Women: An Overview», *Latin American Women*, Minority Rights Group Report no. 57, London, 1983.
- HOSKEN, FRAN: «Female Genital Mutilation and Human Rights», *Feminist Issues*, 1981; 1.3.
- HUSTON, PERDITA: *Third World Women Speak Out*, Praeger, New York, 1979.
- IRIGARAY, LUCE: «This Sex Which Is Not One», «When the Goods Get Together», en Elaine Marks e Isabel De Courtivron: *New French Feminisms*, Schocken Books, New York, 1981.
- ISIS: *Women in Development: A Resource Guide for Organization and Action*, New Society Publishers, Philadelphia, 1984.
- JAHAN, ROUNAQ (ed.): *Women in Asia*, Minority Rights Group Report no. 45, London, 1980.
- JEFFERY, PATRICIA: *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Zed Press, London, 1979.
- JOSEPH, GLORIA Y JILL LEWIS: *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Beacon Press, Boston, 1981.
- KISHWAR, MADHU Y RUTH VANITA: *In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*, Zed Press London, 1984.

- KRISTEVA, JULIA: *Desire in Language*, Columbia University Press, New York, 1980.
- DE LAURETIS, TERESA: *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- LAZREG, MARNIA: «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», *Feminist Issues*, 1988; 14.1 (Spring): 81-107.
- LINDSAY, BEVERLEY (ed.): *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex, and Class*, Praeger, New York, 1983.
- LORDE, ANDRE: 1983. «An Open Letter to Mary Daly», en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.): *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Press, New York, 1983: 94-97.
- MARKS, ELAINE E ISABEL DE COURTIVRON: *New French Feminisms*, New York, Schocken Books, 1981.
- MIES, MARIA: *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, Zed Press London, 1982.
- MINCES, JULIETTE: *The House of Obedience: Women in Arab Society*, Zed Press London, 1980.
- MODARES, MINA: «Women and Shi'ism in Iran», *m/f*, 1981; 5-6: 61-82.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE: «Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience», *Copyright*, 1997; 1 «Fin de Siecle 2000»: 30-44.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE Y BIDDY MARTIN: «Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?», en Teresa de Lauretis: *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE: «Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism», *Yale Journal of Criticism*, 1989; 2: march: 1-31.
- MORAGA, CHERRÍE: *Loving in the War Years*, Boston, South End Press, 1984.
- MORAGA, CHERRÍE Y GLORIA ANZALDÚA (eds.): *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Press, New York, 1983.
- MORGAN, ROBIN (ed.): *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Anchor Press, Doubleday New York; Penguin, Harmondsworth, 1984.
- NASH, JUNE Y HELEN I. SAFA: *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Thrid World*, Bergin and Garvey [s. l.], 1980.
- ROSALDO, MICHELLE: «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *Signs*, 1980; 53: 389-417.

- SAID, EDWARD: *Orientalism*, Random House, New York, 1978.
- SEN, GITA Y CAREN GROWN: *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, Monthly Review Press, New York, 1987.
- SMITH, BARBARA (ed.): *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Press, New York, 1983.
- SPANOS, WILLIAM V.: «Boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the "Center Elsewhere" and Power», *Boundary 2* 12, 1984; 3/13 (1): Spring-Autumn.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, London / New York, 1987.
- STRATHERN, MARILYN Y CAROL MCCORMACK (eds): *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- TABARI, AZAR: «The Enigma of the Veiled Iranian Women», *Feminist Review*, 1980; 5: 19-32.
- TINKER, IRENE Y MICHELLE BO BRAMSEN (eds): *Women and World Development*, Overseas Development Council, Washington, 1972.
- YOUNG, KATE, CAROL WALKOWITZ Y ROSLYN MCCULLAGH (eds): *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, CSE Books, London, 1981.

Presidente: François Houtart

Director General: Carlos Tablada Pérez

Asesor de la Dirección: Pablo González Casanova

Redactora: Jacqueline Laguardia Martínez

Editora: Sandra Valmaña Lastres

Correctora: Denise Ocampo Alvarez

Directora Artística: Claudia Méndez Romero

Administradora web y programadora: Yané Alfonso

Administradores: Armando Nafal / Alejandro Sean García

CUADERNOS DE
PENSAMIENTO
CRÍTICO **RUTH**

CONSEJO DE DIRECCIÓN:

AURELIO ALONSO / CARMEN BOHÓRQUEZ / ATILIO A. BORON /
FRANÇOIS HOUTART / PILAR JIMÉNEZ / JACQUELINE LAGUARDIA MARTÍNEZ /
FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA /
JOHN SAXE-FERNÁNDEZ / CARLOS TABLADA PÉREZ /

CONSEJO EDITORIAL:

SAMIR AMIN / WALDEN BELLO / AHMED BEN BELLA /
LEONARDO BOFF / SUZY CASTOR / ANA ESTHER CECENA / CAMILLE CHALMERS /
THEOTONIO DOS SANTOS / BERNARD FOUNOU / PIERRE GALAND / PABLO GONZÁLEZ
CASANOVA / JULIO CÉSAR GUANCHE / FRANZ HINKELAMMERT / RAÚL JENNAR /
NÉSTOR KOHAN / GEORGES LABICA / MICHAEL LÖWY / OSVALDO MARTÍNEZ / ISTVÁN
MÉSZÁROS / ABDOURAHMANE NDIAYE / CARLOS NOGUERAS / IGNACIO RAMONET /
GABRIELA ROFFINELLI / ARUNDHATI ROY / EMIR SADER / EDUARDO SAXE-FERNÁNDEZ /
BEATRIZ STOLOWITZ / EDUARDO TORRES-CUEVAS / ERIC TOUSSAINT /
NGUYEN VAN THANH / IMMANUEL WALLERSTEIN

EQUIPO DE REDACCIÓN:

MIRIAM HERRERA / JACQUELINE LAGUARDIA MARTÍNEZ /
DENISE OCAMPO ALVAREZ / SANDRA VALMAÑA LASTRES

RUTH. CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO responde a la creciente necesidad de la sociedad del siglo XXI de información sobre el desarrollo del pensamiento social, económico, político y filosófico de actualidad. Los conceptos expresados por los autores no reflejan necesariamente los criterios de la Dirección, que se reserva el derecho de expresarlos cuando lo estime conveniente.

